الشيخ جوادي آملي

رسالة القرآن



دار الهادي
بيروت - لبنان


مكتبة
مؤمن قريش
لو وضع إيمان أبي طالب في كفة ميزان وإيمان هذا الخلق
في الكفة الأخرى لرجح إيمانه .
الإمام الصادق (ع)
moamenquraish.blogspot.com

رسالة القرآن


بسم الله الرحمن الرحیم

الشيخ جوادي آملي

رسالة القرآن



بيروت - لبنان

الطبعة الأولى

١٤١٥هـ - ١٩٩٤م

دار الهادي للطباعة والنشر والتوزيع

تلفون وفاكس: ٨٣٤٢٦٥ - ٣١٧٤٢٥ - تلكس: ٢٠٧٧٧MCS-٢٢٥٩٧ بلاغ.

ص.ب: ٢٨٦/٢٥ غبيري - بيروت - لبنان.

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين

وجه التسمية:

الكتاب الحاضر عدّة مقالات أعدّت لمؤتمر العلوم والمفاهيم القرآنيّة في دار القرآن الكريم بِقُم سنتي ١٣٦٧ و ١٣٦٨ الهجريتين الشمسيَّتين وللندوة العالمية الخاصة بمحمد بن جرير الطبريّ الآمليّ، ولشرح رسالة الإمام الخمينيّ ـ قُدِّس سرُّه ـ إلىٰ ميخائيل غورباتشوف زعيم الإتحّاد السوفياتي أيضاً، وشملت رحلة الإمام ـ رحمه الله ـ المحزنة.

وقد وُسم هذا الكتاب برسالة القرآن الكريم، لكون المقالات المذكورة آنفاً محوره الأَساسي.

ومع ورود الخطوط الكليَّة لرسالة القرآن في الكتاب، فإنّي أُشير إلىٰ شيءٍ آخر منها في هذه المقدمة النافعة.

طاب الحق فطريٌ

أودع في الإنسان إذ خلق جوهر معرفة الحقِّ وطلبه الثمين، وما عُجن بُطلانه في ذرَّاته قطّ، لكنّه قد يعتريه أو يُفرض عليه.

ومن الممكن أَن يغلب القُبح قواه النفسيّة، ويسود سوء التطبُّع طبعه الحسن ولا يدعه.

وهذا ما يبعثُه علىٰ الخُلود في جهنَّم، لأن فطرة التوحيد أصيلةٌ في صميمه باقيةٌ في روحه أَبداً، ولأن الطبعَ الملوّث بالشرك والباعث علىٰ العذاب لا تزول صورته النوعيَّة عن بعض شؤون النفس، ولأَنَّ الإِنسان ليس بسيطاً من هذه الناحية وذو درجاتٍ نظريةٍ وعمليةٍ وفيرةٍ، تعدّدت حيثيّاتُه التي لا تزول.

ولو كان بسيطاً محضاً، لكان ذا خصوصيَّةٍ ذاتيَّةٍ واحدةٍ، وكانت جميع عوارض تلك الخصوصية ولوازمُها عذبةً هنيئةً للمعروض والملزوم الذاتيّ للنفس.

وما كان شيءٌ عذاباً أو غير مُستساغٍ لذات المعروض، لأَنَّ كلَّ شيءٍ ملائمٌ لها.

الفضيلة متأصّلةٌ في ذات الإنسان

خلاصةُ ذلك أنّ فطرة كلِّ إنسانٍ هي أن يعرف الكمال الوجوديّ ويطلبه ويبلغه إذا لم تحتجبهُ الحواجبُ.

ونستطيع إثبات فطريّة هذا الأمر بالأَحاديث الشريفة فضلاً عن الدلائل القرآنية الكريمة، فقد ورد عن الرسول الأَكرم ـ صلّى الله عليه وآله وسلم ـ قوله: «الناس معادن كمعادن الذهب والفضَّة» أَي أنَّها محتاجةٌ إلى البحث عنها واستكشافها علىٰ يد مستكشفٍ عاقلٍ دؤوبٍ.

لكن أوَّل ما أُودع في كيان الإنسان هو الجوهر الثمين المحبّة والعبادة اللتان لو أَراد أديبٌ تشبيههما تشبيه المعقول بالمحسوس لقال: إنهما الذهب والفضة الخالصان الثمينان لا سائر المعادن وما علق بها من موادّ محترقةٍ وسواها.

تشبيه المعقول بالمحسوس

وجاء في ختام ذلك الحديث: «فمن كان له في الجاهلية أصِلٌ، فله في الإسلام أَصل».

ولا تعارُضَ بين هذا وما مضىٰ في حال التأمّلِ، ولا فرق بين الأوصاف الذاتية والعروضيّة.

وتختلف قيمةُ الذهب عن قيمة الفضَّة طبعاً مع أنَّ كليهما ثمين، كما أنَّ أقسام الذهب مُتفاوتةٌ تفاوت أَقسام الفضَّة الكبير.

وفطرُ الناس المختلفة اختلافاً كبيراً جديرةٌ بالثناء عليها، فكلها عُبِّيت من التوحيد.

القرآن مهندس القلوب

أهمُّ ما في رسالة القرآنِ هو هندسة الإستعدادات القلبية لطلب الحقّ، وهو ما عُنون بإثارة دفائن العقول، وهو عُصارة ما جاء به كلُّ الأنبياء والكتب السماوية.

وعلامةُ ذلك ادّخار قبول الكمال في طبيعة كلِّ إنسانٍ وتوبةُ كثيرٍ من الكافرين والمسلمين.

قال المرحوم المولىٰ محمد تقي المجلسيّ الأوّل في شرح الحديث المذكور آنفاً: «ولهذا يصيرُ الكُفّارُ مسلمين، ولم يجعلهم بحيث لا يمكنهم الاسلام والعبادات»[1].

القرآن مربي القلوب

ولا تستخلص رسالة القرآن بهذا، فليست إصلاح القلوب المستمرَّ وهندستها فقط، وإنَّما هي كالصبَّاغ المُجدِّد الذي يضفي صبغتهُ الخاصَّة علىٰ الجواهر الثمينة ويزيدُها قيمةً ﴿صبغة الله ومن أحسن من الله صبغةً﴾[2].

وهي كالصانع الماهر الذي يجلّي صنعته الخاصّة في المادّة الخام، ويجعلها

---

(١) روضة المتقين: ١٣/ ٢٤.

(٢) البقرة: ١٣٨.

دُرّاً بِهِبَتِها ما ليس لديها ممَّا مستعدَّةٌ لقبوله.

يستطيع الإنسان أن يكون ملكا

لئن أُلهم الإنسانُ الفُجور والتقوىٰ وهما من أُصول السعادة والشقاء الأُولىٰ، فإنَّه لا يعلم كثيراً من المعارف التفصيلية والقوانين التشريعية.

والقرآنُ الكريم يُحيي فطرة الإنسان ويُزكِّيها، أي أنه يُعْتِقُ الانسان من رقِّ الطبيعة ويربيه علىٰ التسلُّط عليها والانتفاع بالتنسيق بين السير بها إلىٰ ما وراء الطبيعة وبين إعطائها طبع الملائكة.

فهم الأحاديث الصعبة نصيب المؤمنين الخاص

وعندئذٍ يفهمُ أحاديث أهل بيت العصمة والطهارة ـ عليهم السلام ـ الصعبة المستصعبة مثل الملائكة، فتحمُّلُ تلك الأحاديث لا يتسنّىٰ إلَّا للملائكة المقرَّبين والأَنبياء المرسلين ومن فتح اللَّهُ قُلوبهمُ للإيمانِ.

وهذا ما استُفيض فيه في جوامعنا الرِّوائيَّة منقولاً عن جابرٍ وأَبي بصير وأبي حمزة الثمالي ومعدة بن صدقة وأَبي الربيع الشامي ومحمد بن عبد الخالق ومحمد بن مسلم وأَبان بن عثمان ومرازم ومحمد بن فضيل وآخرين، وضمَّه المرحوم الكُلينيَّ والصدوق والصَّفَّارُ والبرقيُّ وأمثالُهم في جوامعهم.

والغرضُ هو أَنَّ رسالة القرآن لا تنحصِرُ في هندسته لطينة الإنسان، وإنَّما تتجلّىٰ في تهذيبه وتزكيته أَيضاً.

تقدم العلوم التجريبية والإنسانية لا يُغني عن المعنويات

خلود القرآن يقتضي دوام رسالته وعدم زوالها.

ومنهم من يرىٰ أنَّ الإنسان مُستغنٍ عن الوحي لا في الصناعة وسائر العلوم

التجريبيّة التي حقّق فيها تقدُّماً كبيراً فقط، بل حتّى في العلوم الإنسانية كعلم الاجتماع والنفس والإقتصاد التي حقّق في كلٍّ فرعٍ منها تجارب لافتةً للنظر ومعارف عميقةً دقيقةً.

شمولُ الوحي للدنيا والآخرة

رسالة القرآن في هذا هي أنَّها تفهم الناس بمبادئها الكليّة وحدودها الوسطىٰ القابلة للتطبيق في كلِّ عصرٍ وجيلٍ ما في الناس من نقصٍ ونقضٍ غزيرين، وتُثبت أنَّ حقيقة الإنسان قبل الدُّنيا ليست في دائرة القدرة العلميَّة لتجارب الماضين، وأنَّ واقِعهُ بعد الدُّنيا ليس في منطقة اقتدار المختبرين، لأنَّ الجماعة لو عاشت فرضاً في سلام كاملٍ ووئام تامٍّ دون دينٍ إلهيٍّ، لكانت حياتُها في الأَقلِّ حياة حيواناتٍ عُلمت ألاّ يَفترس بعضُهَا بعضاً، وألاّ يعتدي أحدُها علىٰ نصيب الآخر. انَّهم يعيشون في مصافِّ الملائكة حيثُ لا ظلم هناك أيضاً.

ولكنّ آلافاً من المنجزات العلميّة والعملية تتحقّقُ في هذه المرحلة التي لن تحظىٰ فيها السباعُ والعفاريتُ المُعلَّمةُ بسهمٍ من تلك المنجزات.

وأساس النبوَّة التي يصُون عُصارتها القرآنُ الكريمُ لا ينحصر في تلبية الاحتياجات الدُّنيويَّة، حتَّىٰ يُمكن القول: إنَّها تُلبَّىٰ من دون دين.

ولْندعْ معبر هذه الفكرةِ الجوفاء أي: عدم الاحتياج إلى الدِّين التي ربَّاها الإنسانُ في رأْسِه، ونمُرّ من القيادة الدنيويَّة ذات المنجزات الكثيرة في شأن الغيب قبل الدُّنيا وبعدها الذي له حضورٌ في كل الأمور الدنيويَّة ويَهدي جميع الحركات والسَّكنات في سبيل الوحي.

الملحد أعمىٰ

مثلُ الملحد الذي يحصر كلَّ وجود الإنسان والعالم في نطاق المادَّة، ويرىٰ أنَّ تقدُّم العلوم الإنسانية في مختلف الفروع دليلٌ على عدم الحاجة إلى الوحي هو مثلُ الأعمىٰ الذي لا يُدركُ معنىٰ البصر، ولا علم له بوجود بصيرٍ، فهو في هذه

الحال لا يرجُو نظراً ولا يسعىٰ في نيله، ولذا كان منكراً لوجود النور ومُصرّاً علىٰ إنكاره قائلاً: إنَّني مهما بحثتُ عن النور، فلن أجده.

الموحد بصير

سيرةُ الإنسان الموحِّد الذي أثبت بالبُرهان والعرفان المستهدي بالقرآن أنَّ الوُجود قسمان: هما الوجوبُ والإمكانُ، والمُجرّدُ والمادّةُ أيضاً تقولُ للماديِّ الأعمىٰ: إنَّ ما تأتي به تجِدُهُ في الفضاء المُنير لكنَّك لا تَراهُ، وإنَّني حيثُما التفتُّ رأيتُ النور ورأيتُ الأشياء الاخرىٰ في شُعاعِهِ.

اختلاف تفكر الملحد والموحد

تفضل القرآنُ الكريم بأنَّ المُلحدين على فكرةٍ باطلةٍ هي قولهم: ﴿**وما يُهلِكُنا إلاّ الدَّهرُ**﴾[1].

وعُصارة هذا الشعار هي هذا الاقتراحُ الإسرائيليُّ الواهمُ الذي هو ﴿**لَنْ نُؤْمِنَ لكَ حتَّىٰ نَرَىٰ اللَّهَ جَهْرةً**﴾[2].

أي: لن نُؤمن بذلك، ولن نعترف برسالتك يا موسىٰ، حتّىٰ نرىٰ اللّه عياناً.

لكن قضاء القرآن في هذا الأمر هو أنّكم لعُميٌ أيُّها المنكرون، وإلا لرأيتُم فيض ربّكُم أينما التفتُّم ﴿**فأينما تُوَلُّوا فَثَمَّ وَجْهَ اللَّهِ**﴾[3].

رسالة القرآن في عصر الفكر

الخلاصةُ هي أنَّ من الناس من يقول: كُلّما بحثتُ لم أجد لله أثراً.

---

(١) الجاثية: ٢٤.
(٢) البقرة: ٥٥.
(٣) سورة البقرة، الآية: ١١٥.

ومنهم من يقول: أَثرُهُ كلُّ ما تنظرُ إليه، حتّىٰ نظرُك ونفيُكَ وإصرارُك علىٰ نفي كلِّ شيءٍ هي آثار وجوده، لأَنّهُ لو لم يكن الوجود المحضُ المطلقُ لما كان الوجود المُقيَّد.

ولولا الوجود الذاتيُّ لما كان الوجودُ العارضُ.

ورسالة القرآن في عصر ازدهار العلوم التجريبية والإنسانيّة في غاية الأهميّة، لأَنَّ توغُّل الإنسان في أفكاره الخاصّة يحجبُه عن مُشاهدة الفضاء الحُرّ، ولانَّ الجماعة المتفكِّرة إذا نفضت يدها من حصر العلم في الفكر البشريِّ، وأصغت لِهُتاف الغيبِ كانت أُمّةً جديرةً بالقُرآن الكريم.

سبب الطغيان

سرُّ أهميّة رسالة القرآن في عصر العلم هو حصرُ الفكر الذي يقرن القدرة التجريبية والتسلُّط على العالم الطبيعيّ بالغرور العلمي والعمليّ، لأَنَّهُ يرىٰ زوال الفقر الفكريِّ وتلافي النقص العمليّ.

وهذه المجموعةُ من الأفكارِ والنظرات تُنمِّي فيه الاستغناء عمّا وراء الطبيعة وتدريجياً يرىٰ نفسهُ ليس مُحتاجاً إلىٰ غير العلم والعمل.

وبهذه النظرة يتخلّفُ عن وظيفته الأصليّة التي هي الخُضُوعُ للوجود المحض غير المرئيّ ﴿إِنَّ الإنسانَ لَيَطْغَىٰ * أَنْ رآهُ اسْتَغْنىٰ﴾[1].

وفي هذا الحال يشمله السخط الإلهي ويسقط ﴿ولا تَطْغَوا فيهِ فيَحِلَّ عليكُم غَضَبِي ومَنْ يَحْلِلْ عليهِ غَضَبِي فقد هَوَىٰ﴾[2].

---

(١) سورة العلق: ٦ ـ ٧.

(٢) سورة طه: ٨١.

خطر طغيان عصر العلم

وعلىٰ النحو الذي كان فيه طغيانُ عصر العلم شرّاً وشرارة إرادة شرٍّ تقودُ الحرث والنسل الكثير إلىٰ فم العدم، ويُودع خُسران الطُّغاة أيضاً المواهب الإلهيَّة الغزيرة للبشر كفَّ العدم، فتمضي القُرون ولا أحد يعلمُ عن ذلك شيئاً.

من ها هنا يجب أَن يُنير القُرآن الذي (يجري مجرىٰ الشمس والقمر) أفئِدة العلماء النظريِّين المُظلمة، ويهدي جهلة القُلُوب، وسبيلُ ذلك بأنَ يُجلِّي للجماعة التوهُّج العقليَّ والتشعشُع القلبيَّ الأَقوىٰ الذي لا قُدرة لعلم علىٰ النفوذ إزاء برهانه وعرفانه ﴿**يا مَعْشَرَ الجِنِّ والإِنْس إِنِ استطعتُم أَنْ تنفُذوا مِن أَقطارِ السَّماواتِ والأَرْضِ فانفُذُوا لا تنفُذون إلاَّ بِسُلْطَانٍ**﴾[1].

وظيفة المفسرين الصادقين

من هنا سيتجلّى أن وظيفة المفسّرين الصادقين القادرين علىٰ التعمُّق في إدراك المعارف القرآنية والأسرار النبويّة ومولويّة أهل بيت العصمةِ والطهارة ـ عليهم السلام ـ هي ألا يُنيطوا جميع المسؤولياتِ بعاتق القُرآن، لأَنَّ القرآن مُلتزمُ البيان والإرشاد، وما بقي من فهمٍ وعملٍ ثُم إبلاغٍ، فهو بعهدة حملة القرآن الكريم، كما أن وظيفة الرسول ـ صلّىٰ الله عليهِ وآلهِ ـ ووظيفة الأُمّة قد بُيِّنتا: ﴿**قُلْ أَطِيعُوا اللَّهَ وأَطيعُوا الرسولَ فإِن تَوَلَّوا فإِنَّما عليهِ ما حُمِّلَ وعليكم ما حُمِّلْتُم وإِنْ تُطِيعُوهُ تَهْتَدُوا وما علىٰ الرسولِ إِلاَّ البلاغُ المُبِينُ**﴾[2].

خطر جهل الزمان

وما حُمّل عارفوا القُرآن هو تحليل نقد العلماء المادّيّين والجواب عنه جواباً

---

(١) الرحمٰن: ٣٣.

(٢) النور: ٥٤.

مُناسباً.

وإلا هجمت عليهم التلبيسات والشبهات، وضيَّعت عليهم المفرَّ، ووقعُوا في النتيجة في أَسرِ الإشكال، وسلَّمُوا بالشُّبهة، وتلك هزيمة العاجز، أو توسَّلوا بالقوَّة في المُواجهة واستعانوا بحراب التكفير والتفسيق والتحقير وأمثالها، وهذه هزيمةٌ مُذلّة.

تنسيق التكوين والتدوين

الخُلاصة هي أن ذلك العجز ذميمٌ، وأن هذا البطش قبيحٌ.

وإذا كان المرء مُطلعاً علىٰ الإنسجام بين كلمات الله التكوينيَّة والتدوينية، وجد كل وقتٍ أن كل ظهورٍ جديدٍ للكلمة التكوينيَّة هو تجليةٌ لمعنىً جديدٍ لكلمة الحق التدوينيَّة، لأَنَّه ما من مذهبٍ ولا شبهةٍ يُثيرها التقدم الصناعي المادي وأمثاله، إلا وفي الكتاب الإلهيِّ الخالد دليلٌ علىٰ صحتها أو سقمِها.

سبيل النجاة الوحيد هو التوحيد

رسالةُ القرآن في هذا النوع من الموارد كما في غيرها هي ألاّ سبيل للنجاةِ سوىٰ الاستمداد من مباني التوحيد، وربط الموحِّد الصادق نفسهُ بمبدأ الوحي وإنجازه ربطاً وثيقاً، ليكون ذا جوابٍ عقليٍّ أو قلبيٍّ مُناسبٍ عن كل شبهةٍ مُلقاةَ.

الفرار إلى الله

منطق القرآن الكريم بنحوٍ كلِّيٍّ علىٰ كل صعيد هو ألا ملجأ في عالم الوجود إلاّ الله، فمثلما يُتحصنُ به عند الوساوس العمليّة ويُلجأُ إليه ويُستعاذ به من كلِّ بلاء، فإنه لا منجىٰ إلاّ هو في زمان الشبهات والمغالطات العلميّة، ولا تُنال السلامة من كل ضررٍ إلا بالاستعانة به.

وهذا هو نداء شيخ الأنبياء حضرة نوحٍ ـ عليه السلام ـ الذي قدَّمه القرآن

أَصلاً دائماً للتعليم ﴿فَفِرُّوا إِلىٰ اللَّهِ إِنِّي لكم منهُ نَذِيرٌ مُبِين﴾[1] .

ومن لا يُخف إلىٰ الله في حال الأمن يقولُ في زمن الخطر: ﴿أَينَ المَفَرّ﴾[2] طبعاً.

ولا يختص هذا التعبير بدنوِّ القيامة، فكلُّ من لا ملجأ في حال الخطر لا شِعار لهُ سوىٰ هذا، مثلما أنَّ الجاهل يقولُ لحظة الهرب: أين الطريق؟

ومثلما أنَّ الغريق المحروم من معرفة السباحة يصيح: أين المُنقذ؟

وهكذا البائسُ المُحتاج يُنادي: أين المُعين؟

والعليلُ اليائسُ من المُداواة يجأَرُ: ﴿وقِيلَ مَنْ رَاقٍ * وظَنَّ أَنَّهُ الفِراق﴾[3] .

النجدة في غير موقعها

إغاثةُ كل استغاثةٍ بعد فوات الأوان هي ﴿ولاتَ حِينَ مَناص﴾[4] .

وصورةُ القرآن التوحيدّية لا تعلمُ في هذا المجال مفرّاً إلاّ إلى اللّهِ، وتحسب وجود الخطر بلاءً إلهيّاً، فغيرُ اللّهِ لا ينفع ولا يضر، والضار والنافع من أسماء الحقِّ الفعليّة التي تتجلّىٰ في مظاهر مُتنوِّعةٍ.

ولأَنَّ الفرار من الضر إلىٰ النَّفع ومبدأ النفع والضرِّ واحد جاء في دُعاء المعصومين ـ عليهم السلامُ ـ الذين هم القرآنُ الناطق: (هاربٌ مِنكَ إِليكَ)[5] .

ويُعلم من احتواء كلمة الفرار للخطر أن غير الموحَّد في معرض خطرٍ، ويجبُ عليه الإنطلاق من خطر الإلحاد والوصولُ إلىٰ مأمن التوحيد (كلمةُ لا إله

---

(١) الذاريات: ٥٠.
(٢) القيامة: ١٠.
(٣) القيامة: ٢٧ ـ ٢٨.
(٤) سورة ص: ٣.
(٥) دعاءُ أبي حمزة الثمالي.

إلاّ اللّهُ حصنِي).

ومن هذا يعني المفرُّ أَن الله ـ سُبحانه ـ يتجلّى في كلّ الوجود.

السلام من أسماء الله

﴿فأَينما تُولُّوا فثمَّ وَجْهُ اللّهِ﴾[1].

مِن أسماء الله الحُسنىٰ السلامُ علىٰ ما ورد في سورة الحشر.

والفرارُ إلى الله هو هذه التوبة والإنابة السهلة، يعني إذا طلب أحدٌ الطَّريق في الوقت المناسب، فهو صِراطُه المُستقيم، مثلما أنَّ عدةً يمُرون عليه يوم القيامة كالبرق الخاطف.

والأدق اللازم هو الإلتفاتُ إلى أن معنىٰ الفرار هو هذا الإنبعاث الداخلي، لا الفرار الفيزياويّ، لأن الله ـ سبحانه ـ الذي هو المفر من كلِّ شيءٍ هو أقرب إلى الفارِّ إليه من نفسه.

فالقفزة القلبية التي هي هذا الفرار إلى الله هي ـ علىٰ هذا ـ وضع القدم عينُه في أمن الله الذي لُطفه الخاص هو مقر الفارِّين إليه ودارُ طمأنينتهم التي يتضحُ عندها اتحاد الطريق والهدف وتشابُه المفرِّ والمقرِّ.

وما زال هنا إبهامٌ هو: هل الفِرارُ عين القرار، أَو لا؟

إتحاد المفر والمقر

يجبُ أن يُسأل السالكون الواصلُون، لا الآبِقُون الفارُّون كاتب هذه السُّطُورِ، لأنَّ الواصل بقي مصُوناً عن ضرر الغُرور والنظر إلىٰ غيره، فصارَ جديراً بنظر الحقِّ إليه.

---

(١) البقرة: ١١٥.

وأُولئك هم الذين نمو بالصحو بعد المحو وبالبقاء بعد الفناء، وليس هذا كما يقال: ما عاد خبرٌ ممَّا غدا خبرا.

وإنَّما هو كما يُنشدون:

الخبر عما غدا خبراً

وإذ بلغ البحث الآن التوحيد الأصيل في هذه المقدّمة القصيرة يحسُنُ ذكر لطيفةٍ بيَّنها الأكابر الدينيون في أسرار الأذكار العباديَّة، وهي أنَّ سرَّ قول المُصلِّي عند قيامه: «بحولِ اللّه وقُوَّته أقومُ وأقعُدُ» هو أنه ليس القيام وحده بحول الله وقُوَّته، وإنَّما القُعود أيضاً بحوله وقُوَّته.

ولأن حقيقة هذا الذِّكر للمصلِّين العاجزين الذين وظيفتُهم الإشارة اللائقةُ بالرأس أو الحاجب، فلازمُه أنَّ المُصلي الموحِّد يعلم أن كل نوعٍ من الإشارة أو العبارة ولو كان في غاية الضعف والعجز إنَّما هو بقُوَّةٍ إلهيَّةٍ حتَّىٰ إظهار العجز.

وما لا سهم له من الوجود، فإنَّه سيخرجُ عن ذلك تخصُّصاً.

وإلا فكل ما له سمةٌ من الوجود الحاصل في شيءٍ حتَّىٰ أضعف مراحله هو بحول الله وقُوَّته.

لا إله إلاّ الله الحيُّ القيوم الحمدُ لله ربِّ العالمين.

قم ـ الثاني عشر من شهر رمضان المبارك سنة ١٤١٠ هـ

عبد الله الجوادي الآملي

رسالة القرآن الكريم

إن القرآن المجيد هو أحسن مُعرِّفٍ لأوصافه الكريمة.

وما في حديث العترة الطاهرة من وصفه مُستندٌ إليهِ هو نفسه، والإنتفاع به معهودٌ به إلىٰ نظيره، أي: الثقل الأصغر الذي هو القرآن الناطق، وهو هُم عليهم السلام.

فما فارقوه في مرحلةٍ من مراحل الكمال، ولا يُفارقُهم في مقامٍ من مقامات الوجود.

فما من كمالٍ في القرآن تفتقدُهُ العِترةُ الطاهرةُ، ولا من كمالٍ فيها لا يحتويه القرآنُ الكريم.

فهذان الثقلان الثقيلان لا يفترقان أبداً بنصِّ الحديث المتواتر عن النبيِّ الأكرم ـ صلَّىٰ اللَّهُ عليهِ وآلهِ.

ومطمحُ النظر فعلاً هو رسالةُ القرآن الكريم، أي: الشيءُ الذي يصطفى الإنسانُ الكامل بتلقِّيه لأسمى منزِلةٍ.

فرسالة كلِّ نبيٍّ هي بتلقِّي الوحي التشريعيّ الذي هو نصُّ رسالته وجوهرُها.

ومعرفة رسالة كلِّ نبيٍّ رهنٌ بمعرفة وحيه التشريعي، فنزولُ كلِّ رسالةٍ علىٰ قدر ذلك الإنسان السامي المُكلَّف بتبليغها.

وتعرف الرسالاتُ بالتفاوت فيما بين الأنبياء ـ عليهم السلام ـ الذي يدُلُّ عليهِ قوله تعالى: ﴿**ولقد فَضَّلنَا بَعضَ النبيِّينَ علىٰ**

بعضٍ﴾[1]، وقولُه: ﴿تِلكَ الرُّسُل فضَّلنا بعضَهُم علىٰ بعضٍ﴾[2].

فهذه الرسالات تختلف إحداها عن الأُخرىٰ في سعتها وعُمقها مع وحدة غايتها.

وبناءً علىٰ ذلك كان أكملُ الناس هو من تلقَّىٰ أكمل الرسالات.

ولشمول رسالته ودوامها يحمل خاتم النُّبُوَّة علىٰ كتفه وينُوءُ بمسؤوليتها التي لا تُطاق إحساساً منه بثقل خاتمة الرسالات إلى الناس وأكملها طوال التاريخ ﴿إِنَّا سَنُلْقِي عَلَيْكَ قولاً ثَقِيلاً﴾[3].

فرسالتُه ليست للحال والإستقبال فقط، وإنّما هي ميزانٌ قويمٌ لمن قبله من الرُّسُل، وليس هذا في مجال التصديق المحض برسالاتهم، بل في مجال الإشراف والهيمنة والإدارة وحفظ الجوانب جميعاً لئلاّ يُصاب ما بقِي منها بالتحريف، ولِيُصان عن مطاعن اللاغين وليُجلِّي ما خفي منها وما فُسِّر بغير معناهُ حتَّىٰ تبقىٰ سلسلةُ الرسالات موصولةً بسيِّد القافلة الهادية القُرآن الكريم، لأنَّ سلسلة الأَنبياء مصونةٌ بِهُدىٰ سيِّدِهم ﴿وأَنزَلنَا إِلَيْكَ الْكِتابَ بِالحِقِّ مُصدِّقاً لِمَّا بينَ يَدَيْهِ مِنَ الكتابِ وَمهَيْمِناً عَلَيْهِ﴾[4].

وغايةُ كلِّ رسالةٍ علىٰ قدر الدرجة الوجوديَّة لمبدئها الفاعل، أي: الرسول وعلى المقدار الوجوديّ لمبدئِها الصوريّ، أي: مُحتواها، وعلىٰ سعة مبدئها القابل، أي: روح الإنسان الكامل الذي سيستقبلُها.

ومع تمتُّع الرسالات السماوية جميعاً بعظمة المبادىء المذكورة آنفاً، فإِنَّه سيتبيَّنُ بعد التحليل أنَّه لا نظير لخاتمة الرسالات الإلهيَّة التي تمتازُ فيها جميعاً بحفظ تلك المبادىء.

---

(١) الإسراء: ٥٥.
(٢) البقرة: ٢٥٣.
(٣) المزمّل: ٥.
(٤) المائدة: ٤٨.

فمن جهة المبدأ الفاعلِ يتجلّىٰ اللَّهُ ـ سُبْحانه ـ في كلِّ رسالةٍ باسمٍ خاصٍّ من أسمائه الحُسنىٰ مع أنَّه المبدأُ الأول لجميع الرسالات، ولعدم تشابُه هذه الأسماء لا تتساوى المبادىءُ الفاعلة للرسالات، فالرسالةُ الناشئةُ عن اسم العظيم لا تكون نظيرة الرسالةِ الناشئةِ عن اسم الأعظم، لأنَّ اسم العظيم ليس شبيهاً لاسم الأعظم.

ومن جهة المبدأ الصوري، أي: مُحتوىٰ الرسالة، فإنَّها علىٰ النحو الذي أُشير إليه توّاً، فالمضمونُ الأمري النازلُ عن الإسم الأعظم أعلىٰ من المضمون الأمريِّ الصادر عن غير اسم الأعظم.

ومن جهة المبدأ القابل، أي: الروح المجرّد للإنسان الكامل الذي هو مقرُّ الوحي الإلهي، فإنَّ الرسالة التي يتلقّاها أكملُ الناس هي أكملُ الرسائل التي يتلقّاها غيرُهُ، ألا وهي هذا الإسلامُ الأصيلُ الإلهي ﴿إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الإسلام﴾[1].

وكل الرسُل الإلهيين تلقَّوا ذلك وأبلغوا به الأمم، ولا ريب في تفاوت مراتب ذلك في البطون والعمق وتعالي درجاته في الصعود والرُّقيِّ.

ومن جهة مبدأ الغاية، يعني المقصد النهائيّ لذلك وهدفه الوجوديّ، فمثل المبادىء السابقة وتلك في أوج الكمال.

فالمبدأ الغائيُّ لآخر رسالةٍ إذن كان في ذروة الكمال، ولن يتيسَّر للصالحين السالكين مقامٌ أسمىٰ منه.

وإلاّ، لما كان آخِرَ أمرٍ، لأنَّ سُنَّة الحقِّ التي لا تقبلُ التبديل تُوصلُ كُلَّ استعدادٍ إلى الفعل ولا ترضىٰ بحرمان جماعةٍ جديرةٍ به.

من هنا يمكن فهم سرّ التعبير في الدعاء السابع والعشرين من رجب الأصمِّ الذي هو مبعثُ خاتم الأنبياء الإلهيين، وهو: (اللهمَّ إِنّي أَسأَلُكَ بالتجلّي الأَعظمِ)[2] لأَنَّهُ لا ريبَ في أن المتكلِّم يتجلّىٰ في كلامه، كما ورد في نهج

---

(١) آل عمران ١٩.

(٢) مفاتيح الجِنان: دعاء ليلة المبعث.

البلاغة: (فتجلّىٰ لهم ـ سُبحانه ـ في كتابه من غير أن يكونوا مُراده)[1].

لكنَّ كلَّ تجلٍّ ليس نظير غيره، وأكملُها ما نزل علىٰ قلب أكمل الرسل: ﴿نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الأمينُ * علىٰ قلبِكَ لتكونَ مِنَ المُنذِرين﴾[2].

والنكتةُ المفيدةُ في هذه المقدِّمة هي أنَّهُ لا شكَّ في أنّ المؤمنين مُكلَّفون بالإيمان بجميع الأنبياء بلا تفريقٍ بينَهُم **﴿لا نُفَرِّقُ بينَ أَحدٍ مِن رُسُلِه﴾**[3]، **﴿والذين آمَنُوا باللَّهِ ورُسُلِه ولم يُفَرِّقُوا بينَ أَحدٍ منهم أُولئكَ سوفَ يُؤْتِيهِم أُجورَهُم وكانَ اللَّهُ غفوراً رحيماً﴾**[4].

بيد أنَّ عدم التمييز هذا ناظرٌ إلىٰ أصل الرسالة ونصِّ النُّبوَّة لا إلىٰ درجتها.

وعلىٰ هذا يجبُ الإيمانُ بكلٍّ من هؤلاء بدرجةٍ خاصَّةٍ، ليمتاز أُولوا العزم من غيرهم، وليخطىٰ خاتَمُهُم ـ صلَّىٰ اللَّهُ عليهِ وآلهِ ـ في النتيجةِ بالإمتياز منهم جميعاً، وليتَّضح الأفضلُ في النهاية من غير الأفضل.

وبهذه الوسيلةُ تظهر مزية رسالة الخاتم ـ صلَّىٰ اللَّهُ عليهِ وآلهِ ـ علىٰ مزايا رسائل الأنبياء الآخرين، وتبين مسؤوليَّةُ صيانتها وطاعتها وتعميمها وتعميقها.

والنظرُ في هدف القرآن غيرُ منفصلٍ عن النظرِ في أَهداف سائر الكتب السماوية، فكُلُّها نزلت لتعليم الإنسان وتزكيته، وموضوعُها هدايةُ الناس.

وحقيقةُ الإنسان ليست كحقيقةِ الملائكة ذات طابعٍ غيبيٍّ مُجرَّدٍ تامٍّ كالملائكة، ولا هي كالظواهر الطبيعية مادِّيَّةٌ صرفة كالنبات، وما هي بجمعٍ للمجرَّد والمادِّي الحقيقي الكثرة الإعتباريُّ الوحدة.

وإنما هي واحد حقيقيٌّ واسِعٌ ذو شؤونٍ عديدةٍ.

---

(١) نهج البلاغة: خ ١٤٧.
(٢) الشعراء: ١٩٣ ـ ١٩٤.
(٣) البقرة: ٢٨٥.
(٤) النساء: ١٥٢.

وكلُّ تلك الشؤون الإدراكيّة والتحريكيّة تُديرها النفسُ.

وفي أعماق روحه ادخرت فطرةُ التوحيد التي لا تتبدَّل، وارتبط طرفُ وجوده بالطبيعة السيَّالة.

لأنَّ دائرة تربية الوحي السماوي هي حقيقةُ الإنسان، وواقع البشر هو هذا الذي أُشير إليه إجمالاً.

ولذا كان دينُ الله ـ سُبحانه ـ الإسلام الأصيل لا غير، ظهر في كلِّ عصرٍ في صورة وحيٍ تشريعيٍّ وكتابٍ سماويٍّ.

وخُطوطه الكليّة الراجعة إلى الفطرة اتُّخذت ديناً، ولا اختلاف بين مُنجزات الأنبياء في هذا الميدان **﴿إنَّ الدِّين عِندَ اللَّهِ الإسلام﴾**(١).

وإذا شُوهد تمايزٌ بينهم، فهو راجعٌ إلىٰ الدقيق والأَدقِّ، وناظرٌ إلى اختلاف معارفهما الطوليّ، وخطوطها الجزئية الراجعة إلىٰ سدِّ احتياجات الإنسانيَّة الغزيرة.

وكان في العصور الطويلة شاهد علىٰ التحوّلات المختصرة التي دُعي قسمٌ منها بالشِّرعة والمنهاج **﴿لِكُلٍّ جعلنا مِنكُم شِرْعةً ومِنهاجاً﴾**(٢).

فالدِّين لتهذيب الإنسانيّة الثابت، ولا نسخ فيه، لأَنَّ الفطرة الإنسانيَّة التي هي موضوع تنمية الدين لن تنعدم **﴿لا تبديل لخلق الله﴾**(٣).

من هنا كانت رابطة مُنجزات الأنبياء تصديق أحدهما للآخر، ولا تعبير في كلام نبيٍّ لاحقٍ يدل على نسخ دين نبيٍّ سابقٍ أو إبطاله.

ولأنَّ الشريعة لتزكية القسم المتغيِّر في الإنسان تقبلُ النسخ.

من هنا يتبيَّنُ سرُّ ارتباط القرآن بالكتب السماوية غير المحرَّفة للأنبياء

---

(١) آل عمران: ١٩.

(٢) المائدة: ٤٨.

(٣) الروم: ٣٠.

السالفين: ﴿مُصدِّقاً لِما بينَ يَدَيهِ﴾[1].

فكلما كان حديث عن الدين وخُطوطه الكلِّيَّة فيه كان تصديقاً لا نسخاً وما شابَهَهُ.

وحيثُما عُرض الحديث عن النسخ كان مدارُهُ الخُطوط الجزئية المُسمَّاة شرعةً ومنهاجاً.

ويتحليل الفرق بين الدين والشريعة، وتحقيق دائرة كلٍّ منهما التصديق والنسخ والإثبات لوحدة الدِّين والتعدُّد الإجماليّ للشرائع ينكشفُ سرُّ التمايُز لمنطقة التصديق من محور المحو والنَّسخ.

ويتجلَّىٰ لزومُ التوجه إِلىٰ أَهداف الأنبياء السابقين وأغراض الكتب السماوية السالفة في تبيين هدف النبيِّ الأكرم ـ صلَّىٰ اللَّهُ عليهِ وآلهِ ـ وغرضِ القرآن الكريم.

وسيكونُ سر ختم النبوَّة بحضرةِ محمد بن عبد الله ـ صلَّىٰ الله عليه وآله ـ جليّاً، لأَنَّ الله ـ سُبحانه ـ مُطلعٌ علىٰ غاية الرُّشد البشريّ اطِّلاعاً كاملاً ﴿أَلا يعلَمُ مَنْ خَلَقَ وَهُو اللطيفُ الخَبير﴾[2].

فهو يُنزلُ القوانين الكلِّيَّة والقواعد الأُصوليَّة، وكلٌّ منها ذو فروعٍ عديدة.

ويُعلم الاجتهاد، ويوجب طيَّهُ علىٰ المؤهلين للإستنباط استِظهاراً للحكم الإلهيِّ من نصوص المصادر بمعرفةٍ كاملةٍ لحدود الموضوع وشرط الحكم تصُونهُ عن هجوم اللوابس الزمانية والمكانية، علىٰ نحو ما نزل لتعليم المُتعمِّقين في آخر الزمان، فقد أَنزل سورة التوحيد وأَوائل سورة الحديد لينتفع حُكماء المُستقبل البعيد بفيض زلال الوحي.

---

(١) البقرة: ٩٧.

(٢) الملك: ١٤

وأَرسل الأُصول الجامعة أيضاً ابتغاء تعليم المحتاجين المسائل الفقهيّة، لئلاّ يُحرم المُستنبطون طوال التاريخ من غنىٰ الكتاب وقواه والعترة، وليُدار النظام الاجتماعيّ أيضاً في ضوءِ الأحكام الإسلاميّة.

الفصل الاول

رسالة القران في الهداية

يرىٰ الإسلام الإنسان سالكاً إلىٰ المقصد الأبدي: ﴿يا أيُّها الإنسانُ إنَّكَ كادحٌ إلىٰ ربِّكَ كدْحاً فَمُلاقِيْهِ﴾[1].

ولا يكون سلوكٌ بلا زادٍ ورفيقٍ ودليلٍ ومُرشدٍ.

وتعدد الأمور المذكورة في السُّبل الإعتباريَّة أو الحقيقيَّة المادِّيَّة وانفكاكُ بعض تلك عن بعضٍ جارٍ، لكن الطريق الحقيقيَّ والإلهيَّ يجري داخل السَّالك لا خارجه، وسيرُهُ في العقيدة والأخلاق والأعمال التي تُعدُّ من شؤون وجوده، وتتبدَّل بعد بُرهةٍ يسيرةٍ من حالةٍ إلىٰ ملكةٍ، وتتحوَّلُ من العرض إلى الجوهر، ويدخُل من العرضي إلى الذاتيّ، ومن الخارج إلىٰ داخل الوجود.

وما وجد مفهوم الطريق وماهيته وصار مقوِّم وجوده.

ويحشر في نهاية الأمر في الحشر الأكبر وقد غدت صورتُه الظاهرة نظيرة سيرته الباطنة.

وكلُّ امرىءٍ يُحشرُ على سريرته الجوهريَّة.

---

(١) الإنشقاق: ٦.

وليس ذلك مُتصوراً، يعني أَنَّ الطريق والسالك والرفيق والزاد ومنازل السفر ونهاية الطريق كُلَّها جميعاً شيءٌ واحدٌ يُعلِّمه الله ـ سُبحانه ـ الناس علىٰ يد أَنبيائه المعصومين تهذيباً لهم.

وما سوىٰ الله الأحد حقيقٌ بهداية الإنسان، لأَنَّ الآخرين لن يهتدُوا من دُون هداية مُهتدٍ بالذَّاتِ.

ولا موجود غير مهتدٍ ذاتاً وهو مُحتاجٌ إلى الهداية يمتلك هداية الآخرين.

أَمَّا اللَّهُ ـ سُبحانه ـ المهتدي ذاتاً وكلُّ أعماله علىٰ الصراط المُستقيم وبلا أَمرٍ من غيره ﴿إِنَّ رَبِّي علىٰ صراطٍ مُسْتَقِيمٍ﴾[1]، فتنحصر هداية الآخرين به ﴿أَفَمَنْ يهدِي إِلىٰ الحَقِّ أَحقُّ أَنَّ يُتَّبَعَ أَمَّن لا يَهِدِّي إِلاّ أَنْ يُهْدَىٰ﴾[2].

ومقصود الأَحقيَّة في هذه الآية هو علىٰ نحو التعيين لا الترجيح، مثل: ﴿وأُولُوا الأَرْحامِ بَعْضُهُمْ أَولىٰ بِبَعْضٍ﴾[3] لأَنَّ الآخرين ليس لهم حقُّ الهداية أَصلا، فكلُّ ما هو قائمٌ بالعرض لا بُد أن ينتهي إلىٰ ما هو قائمٌ بالذات.

وفي هذه الحالة تكونُ الهداية لهذا الهادي بالذَّات ينهض بها الهُداة بالعرض، ولا تكون لِغيره: ﴿إِنَّ هُدىٰ اللَّهِ هُو الهُدَىٰ﴾[4].

ولأَنَّ القرآن منهجُ هُدىٰ الله المهتدي بالذات والهادي الذاتيّ أيضاً مصونٌ عن الجهل والخطأ والسَّهو والنسيان وضرر التخلُّف والاختلاف: ﴿لا يأتِيهِ الباطِلُ مِن بينِ يَديهِ ولا مِنْ خَلْفِهِ﴾[5] نَزل لهداية الناس كافَّةً: ﴿وهُدَىً للناس﴾[6] ولو أنَّ

---

(١) هود: ٥٦.
(٢) يونس: ٣٥.
(٣) الأحزاب: ٦.
(٤) الأنعام: ٧١.
(٥) فصلت: ٤٢.
(٦) الأنعام: ٩١.

فئةً مُعينةً تنتفعُ به: ﴿هُدىً للمتَّقِين﴾[1].

ولاحتوائه كلَّ أسباب الاعتلاء كانت هدايتُه أحسن هدايةٍ، ولا يتصورُ ما هو خيرٌ منها ﴿إِنَّ هذا القُرآنَ يهدِي للتي هي أَقومُ﴾[2].

ويطوي الإنسانُ في سيره العموديِّ عالم الإمكان من أَدنىٰ مرتبةٍ إلى أعلاها ﴿هَلْ أَتَىٰ علىٰ الإنسانِ حينٌ من الدهرِ لم يكن شيئاً مذكورا﴾[3].

﴿يا أَيتُها النفسُ المطمئنَّةُ * ارجعي إلىٰ رَبِّك راضِيةً مرضِيَّةً * فأَدخُلِي في عِبادي * وأَدخُلِي جنَّتي﴾[4].

ولازمُ منهج الهداية البشريّة كتابٌ مرتبطٌ بالطبيعة من ناحية النزول وهو ذو لفظٍ وكلامٍ سيّالٍ ومفاهيم اعتباريَّةٍ من ناحية البيان.

وهو مرتبطٌ بما وراء الطبيعة من ناحية الصعود ودائرة لفظه وعناوينه الاعتباريَّة هي الأعلىٰ علىٰ ما ورد في حديث الثقلين، وفيما ورد مثله: القُرآن حبلٌ إلهيٌّ خاصٌّ طرفه بأيديكم، وطرفُه الآخر بيدِ الله ـ سُبحانه ـ على نحو ما ترتبطُ به نشأة الإنسان الطبيعيّة وما وراء الطبيعيَّة.

ونيلُهُ مقام التجرد العقليّ غيرُ مُيسَّرٍ من دون عبوره لمنطقة الحسِّ.

والوصول إلى باطن القرآن غير مقدورٍ عليه أيضاً دون حفظ ظاهره والعمل به.

ومثلما تُظهر أسرار البشر الروحيةُ نفسها ـ بأي نحوٍ كانٍ ـ في منطقةٍ جسمانيَّةٍ، تُرى معارف القرآن العميقة نفسها في مطاوي الكلمات.

---

(١) البقرة: ٢.
(٢) الإسراء: ٩.
(٣) الدهر: ١.
(٤) الفجر: ٢٧ ـ ٣٠.

ولذا يستفيدُ عامَّةُ الناس من الآيات القرآنية بما يُناسب أوعيتُهم العلميَّة، ويغنمون خواصَّ من آياته من الطرف الآخر فيما يمتلىءُ الأَولياء من لطائفها، ويرتوي الأنبياءُ من حقائقها.

هدايةُ القرآنِ هي أنَّه كلام الله، وآيةُ الهداية هي مُتكلِّمُها، يعني أنَّ هداية الله ـ سبحانه ـ العينيَّة تظهرُ كلَّ لحظةٍ ظهوراً خاصّاً، وتقضي الحاجة التكوينية لكلِّ محتاجٍ مستعدٍّ ومُستحقٍّ يطلبُ بلسان الاستعداد والحال.

وهداية القرآن العلمية تتجلّىٰ كل حينٍ تجلياً مخصوصاً. وتُجيب عن السؤال العلميِّ لكل صاحب نظرٍ.

وإذا أردنا علامة ﴿**يَسْأَلُهُ مَنْ في السماواتِ والأَرضِ كلَّ يومٍ هو في شأن**﴾[1] بحثنا عنها في عالم العلم.

والكتابُ الوحيد المقتدر علىٰ هدايتنا لذلك هو الكتابُ الذي يبدي رأيهُ في المدارس العقيديَّة والثقافية والإقتصاديّة والعسكريّة والسياسيّة، ويُبيِّن الخُطوط الكلّيّة لصحتّها وسقمها، ويرجع خُطوطها الجزئية إلىٰ اجتهاد المُستنبطين الناظرين في الباطن المفكِّرين في الدَّاخل.

ألا وهو القرآنُ الكريم، ولولا ذلك لما كان كتاباً خالداً.

ومثلما أَنَّ أَلسنة الإستعداد للأمور التكوينية ليست مُتساويةً، وفي النتيجة لا تكونُ الأَجوبةُ المقدّمةُ عنها مُتماثِلةً، فلسانُ حال السالكين إلىٰ الحقِّ ليس متشابهاً في تبيين معارف القرآن.

فالأجوبة التي يجيبُونها لا يساوي بعضُها بعضاً، لأنَّ هِمم سالكي تهذيب النفس غيرُ متشابهةٍ، ونصيبهم من الفيْض غير مُتساوٍ، فطريقةُ الهداية الباطنية في القرآن مثلاً أُشير إليها إشارةً مجملةً في الآية الكريمة: ﴿**إِنْ تتّقوا اللّهَ يَجْعَلْ لكُم**

---

(١) الرحمن: ٢٩.

فُرْقاناً﴾[1] .

إِلّا أَنَّ سِمة الأوساط من أهل التقوىٰ هي الفرارُ من جنود الجهل العمليّ إلىٰ جيش العقلِ العمليّ ويخطون في كفاحهم الجادِّ بمقام الخلوص والصفاء والوفاءِ والرضاءِ وأَمثالها .

أَمّا الهَمةُ العُليا للأوحديّين من المتقين الذين اجتازوا الظفر في ميدان العمل، وفاقُوا غيرهم في نيلِ المنازل العملية للسائرين إلىٰ الله في ميدان العلم، وفرّوا من آفةِ الوهم النظريّ والعملي، وانعتقوا من هجوم المغالطات الفكريّة، وفازوا بالبراهين العقليّة، وسافروا من تمثل الصور النفسانيَّة، ووصلوا إلى المثال الصادق؛ ومنهُ عرجُوا إلىٰ ما فوق المثال المقيَّد والمُطلق علىٰ وفق ما قال حارثةُ بن مالك: «كأَنّي أنظرُ إِلىٰ عَرشِ رَبي قد وُضِع للحساب»[2] .

ومن منزل (كأَنَّ) الذي هو مقامُ الإحسانُ يُسافرون، وإلىٰ منزل (إِنَّ) يصلون الذي هو الذهاب والوصولُ، وحينئذٍ يُعلمُ من الآية الكريمة: **﴿إِنَّ هذا القُرآنَ يَهْدِي للتي هي أقوم﴾**[3] أي يدلُّ على معانٍ عميقةٍ من الجملة: **﴿يَجعَل لكُم فُرقاناً﴾**[4] أي: يُمكن استنباطُ فروقٍ غزيرةٍ بين المفاهيم الحُصُوليّة لأصحاب النظر والمشاهد الحُضوريّة لأصحاب البصر .

وعلىٰ نحو الإتِّصال التكوينيّ بين أجزاء الوجود كلِّه يُساعدُ أُولئكَ علىٰ نيل الفيض لزومُ الوحدة وتنسيق كلِّ الجوانب لقادةِ العلوم القرآنية لفهم معاني الوحي السماوي السامية .

ولهذا يدعو القرآن الكريم الجميعَ إلى الإعتصام بهذا الحبل المتين، وليس

---

(١) الأنفال: ٢٩ .
(٢) أصول الكافي: باب حقيقة الإيمان واليقين .
(٣) الإسراء: ٩ .
(٤) الأنفال: ٢٩ .

معنىٰ الإعتصام بهذا الحبل المتين أَن يستفيد كلُّ امرىءٍ من القرآنِ استفادةً مُستقلةً عن استفادة غيره مستندةً إلى فهمه الخاصّ.

وإنّما المُراد أن يفهم الجميعُ القرآن، حتّىٰ إذا تضاربت الآراءُ، واختلفت الأَنظارُ عُرض السؤالُ الأعمقُ علىٰ القرآن، وانتُهل الجواب الأنيق الدقيق من نوره الذي يصحُّ لعامَّة الأفهام، وينسجمُ مع سعتها، ويُلائمُ عمق أرواح الجميع، ويُوائمُ أوج عروج الشاهدين، ولا يُخالف نصَّ شهودِ الشاهدين الصادقين، لأنَّ جميع أولئك في ضِياء قبول الكتاب والعِترة والعمل بموازين الشرع، والإستمداد من قواعد المُحاورة، والإستظهار بأُسلوب المحاضرة، واستنطاق الخطابات السماوية بالمشافهة المألوفة المُحضاة من القرآن والعترة المرضية منهما.

والتحقيقُ الشاملُ في هداية القرآن الذي أوّلُ رسالته طلبُ رسالةٍ مستقلةٍ، لكنه لا يكتفي بهذا الحدِّ، والفصول القادمةُ ستكون بمنزلة شجرة الطوبىٰ من هدايته، وستتعهَّدُ جبران المطالب المطويّة وغير المقولة، فرسالة القرآن في التربية مثلاً سوفَ لا تكون فصلاً مستقلاً فحسب، بل تطلب رسالةً منفصلةً، لكن خُطوطها الكلية ترسم في هذا الفصل المختصّ بالهداية.

وضمن الفصول الأُخرىٰ التي سيكون لكلٍّ منها اسمٌ منفصل، وبحث مُستقل يُوضحُ قسماً من مسائل الإسلام التربوية، لإمكان استنباط خُطوطها الجزئية من معرفة أُسسه التربويّة.

الفصل الثاني

رسالة القران في المعرفة

دعا القرآن الذي هو العلم الجماعات البشريَّة إلى العلم أكثر من أيِّ شيءٍ آخر، لأَنَّ فجر هدايته يتبيَّنُ بالأصل العلميِّ، فإرشادُ القرآن في التبشير والإنذار قائمٌ عليه: ﴿**لِيَكُونَ لِلعَالمينَ نَذيرا**﴾[1] ، بيدَ أَنَّ المنتفعين به هم أولئك الفزِعون من جهنَّم ﴿**إنَّما أَنتَ مُنْذِر مَنْ يَخْشاها**﴾[2] .

والفزعون من جهنَّم ليسُوا كثيراً، وأهمُّهم أُولئك العارفون لِلَّهِ ـ سُبحانه ـ العالمون بأحكامه وحُكمه ﴿**إنَّما يخشَىٰ اللَّهَ مِن عبادهِ العلماءُ**﴾[3] .

وفي ضوءِ الثقةِ باللَّهِ وخَشيته صار الصحابة ملائكةً، وجلسوا في ميدان أبرز المعارف الإلهيَّة، أي توحيد الشهادة، وسُمعت شهادتهم بآذان قلوب أصحاب القلوب، ونالُوا ختم التأييد والإمضاء الإلهيين ﴿**شهِدَ اللَّهُ أَنَّهُ لا إِلهَ إلاّ هُو وَالملائكةُ وأُولوا العِلْمِ قائماً بالقِسْطِ لا إلهَ إلاّ هُو العزيزُ الحكيم**﴾[4] .

---

(١) الفرقان: ١ .
(٢) النازعات: ٤٥ .
(٣) فاطر: ٢٨ .
(٤) آل عمران: ١٨ .

رسالةُ القرآن في الدعوة إلى المعرفة شاملةٌ لأركان المعرفة، أي: أنها تشملُ المبدأ الذي هو الله ـ سُبحانه ـ وأَسماؤُه الحُسنىٰ ومظاهرها المتنوِّعةُ، وكلُّ ذلك يُعنون بمعرفة المبدأ.

وكذلك المعاد الذي هو المبدأ أَيضاً مع الأَسماء الحُسنىٰ الأخرىٰ.

وكذا الرابطُ بين المبدأ والمعاد الذي تهدي إليه فظاهر الأَسماء الحسنىٰ الأُخرىٰ لله ـ سبحانه.

ومعرفةُ العالم ومعرفة الإنسان تُعلِّمُنا كلُّ منهما مظهر اسم من أسماء الله المباركة، وتُقررُ لنا أُسلوب ظهور وتربية الكثير من الموجودات ذات الروح وغيرِ ذات الروح بياناً عن آيات الله ـ تعالىٰ ـ في الآفاق والأنفُس.

ومرَّ في تحليل مسائل نظرية المعرفة طرحُ أشكالٍ منطقيٍّ دقيقٍ ومُراعاةُ شرائط المنطق الصوريّ الذي يَعُدُّ أصحاب النظر معرفة قسم مُهمٍّ منه جُزءاً من مباحث المنطق المفترضة فيما يَعُدُّون الأقسام الأُخرىٰ جزءاً من نافلة المسائل المنطقيَّة، ويعتنون بها عنايةً كاملة.

من هنا لا يرون الحسبان والزعم والفكر الواهي كافياً، وإنما يرون الظنَّ المُبتلىٰ بهِ كثيرٌ من العلماء ناقصاً، ولا يرونه نافعاً في تحقيق قضايا النظرة إلى الكون، وقد نزل في هذا آياتٌ كثيرة تعُدُّ الظنَّ ضلالةً وهوىً، والآياتُ الآتيةُ مثالٌ لذمِّ الظنّ وسلب حُجِّيَّتِهِ في المسائل الإعتقادية ورفض الاعتماد عليه في مباحث النظر إلىٰ الكونِ ﴿إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلاَّ الظَّنَّ وإِنْ هُم إِلاَّ يَخرُصُونَ﴾[١].

ومنها ﴿وَمَا يتبعُ أكثرُهُم إِلاّ ظَنّاً إِنَّ الظنَّ لا يُغْنِي مِن الحقِّ شيئاً﴾[٢].

ومنها ﴿إن يتّبعُونَ إِلاَّ الظَّنَّ وما تهوَى

(١) الأنعام: ١١٦.
(٢) يونس: ٣٦.

الأَنفُس﴾[1] .

والصورُ الفاقدة للشروط لا تُنتج أبداً، والمواد الظنّيّةُ لا تُثمر بياناً إطلاقاً.

وهداية القرآن ورسالتهُ في تبيين نظرية المعرفة أَساسُها القيامُ علىٰ صورٍ واجدةٍ للشروط مُنتجةٍ للجزم، والإستنادُ إلى مواد صالحةٍ للإفادة.

والمنتفِعونِ بها المُتّقون الذي لا يَدُورون حول الحِسِّ، ولا يحبسون أنفسهم خلف جدرانٰ الطبيعة الضيّقة، ويُؤمنون بما وراءَها من الغيب والعقل **﴿يُؤْمِنون بالغيب﴾**[2] ولا يكتفون بالظنِّ في الإيمان بالقيامة، وإنّما يصلون إلىٰ اليقين **﴿وبالآخِرةِ هُمْ يُوقِنون﴾**[3] .

أُولئك الذين فرَّقُوا في ضياء المعرفة بين الظَّنِّ المتاخم الذي نفوذ الشبهة فيه مستبعدٌ لا مُحالٌ وبين اليقين الذي نفوذُ الشَّكِّ فيه مستحيلٌ لا بعيدٌ لا يحسبون الظنون المُتراكمة يقيناً، ويعدون البعيد ممتنعاً.

والقرآن الكريم، علىٰ نحو ما يَعُدُّ الفكر الأصيل أرضاً لحصول اليقين لأصحاب النظر، يعدُّ الذكر الخالص والشكر الذي لا تشوبُه شائبةٌ وسيلةً لحصول اليقين لأَصحاب البصر الذين كان الخليلُ ـ عليه السلامُ ـ مثالاً لهم فيما جرَىٰ له، فقد كان شاهد ملكوت السماوات والأرض وقد وصل إلى مقام اليقين الشهودي والجزم البصريّ **﴿وكذلِكَ نُرِي إبراهيمَ ملكُوتَ السَّماواتِ والأَرْضِ وَليكونَ مِنَ المُوقِنِين﴾**[4] .

لقد دعا كلَّ أصحاب النظر إلى النظر في ملكوت السماوات، ليطير من هذه الرِّفعة إلىٰ مقام اليقين المفهوميّ والجزم النظريّ، ولا ريب في أَنَّ نيل مقام الجزم

---

(١) النجم: ٢٣.
(٢) البقرة: ٣.
(٣) البقرة: ٤.
(٤) الأنعام: ٧٥.

البصريَ سيكونُ ممكناً له ﴿أوَ لم ينظُروا في ملكوتِ السّماواتِ والأرضِ﴾[1] .

ودعا سالكي الحقِّ كافّةً إلىٰ الذكر والدعاء الخالص، فالذكرُ والشكرُ مثلُ الفكر والشعور يوصلان إلىٰ مقام اليقين الأعلىٰ ﴿واعبُدْ ربَّكَ حتّىٰ يأتِيَكَ اليقين﴾[2] .

ويُعلن لذوي علم اليقين الذين وصلوا إلى مقام اليقين من طريق الفكر والشعور أو سحر الذكر والشكر أنّهم ما يزالون في الطريق وأنَّ مقاصد أسمىٰ ما تزالُ في انتظارهم، فعليهم أن يمضُوا من علم اليقين إلى عين اليقين، أجل من العلم إلى العين، ومن الزاوية إلىٰ الصدر ﴿كلاّ لَو تَعلَمُونَ عِلْمَ اليقينِ * لَتَرَوُنَّ الجَحِيمَ * ثُمَّ لَتَرُونَّها عينَ اليقين﴾[3] .

واليقينُ عاملٌ مُؤثِّرٌ في نقل العبد الصالح السالك من مقام أن يُحب إلى درجة حُبِّ الحقِّ له التي لا يتذوَّقُ فيها لذَّة محبَّة الحقِّ فحسب، بل يفخر بمحبوبيَّةِ الحقِّ له ويعتزُّ بها.

ولو كُنَّا قد التذذنا بمناجاة الحقِّ، لغرقنا الآن في النشاط من شوق مُناجاته ﴿قُلْ إنْ كُنتُم تُحِبُّونَ اللّهَ فاتَّبِعُوني يُحْبِبكُم اللّهُ﴾[4] .

وفي ذلك ورد قولُ أمير المؤمنين ـ عليه السلام ـ: «ما برح لله ـ عزَّت الأؤهُ ـ في البُرهة بعد البرهة وفي أزمان الفترات عبادٌ ناجاهُم في فكرهم، وكلَّمَهم في ذات عقولهم»[5] .

أُولئك يغنمون من اليقين كلَّ حينٍ، ويُؤدُّون أحسن العِبادة بأحسن اليقين

---

(١) الأعراف: ١٨٥.
(٢) الحجر: ٩٩.
(٣) التكاثر: ٥ ـ ٧.
(٤) آل عمران: ٣١.
(٥) نهج البلاغة: خ ٢٢٢.

مثلما أنَّ أصحاب النظر يجنون من اليقين النظريِّ بفكرٍ جديدٍ، ويحصُلُون على مفتاح الحلِّ للمصاعب النظريَّة بذلك اليقين.

ولأن نظام الخلق قائم علىٰ أساس العِلَّة والمعلولِ، ولأنَّ الله ـ سُبحانَه ـ المُسبِّبَ لكلِّ الأسباب هو الذي يُديرُ كلَّ سلاسل العِلل، وكلُّها مجاري فيضِهِ، فإنَّ طلبَ كلِّ نوعٍ من الفيض سيكونُ بحفظِ مبادىء ذلك ومجاريه.

وما كانَ التوسُّل مُخالفاً لحكمة الحقّ ولا مغيِّراً لها، وإنَّما هو مُنسجمٌ معها: «يا من لا تُغير حكمتهُ الوسائل»[1].

ورُبَّما حصل العلمُ من الفكر والعِلم والزمان والذكر والدعاء أحياناً، وطلبُ زيادة تلك الأُمور يكونُ مصحوباً بطلب التوفيق للفكرِ والحدس والسعادة والعبادة والطاعة.

وعليه يكون معنىٰ ﴿ربِّ زِدْني عِلْماً﴾[2] مصحوباً بطلب زيادة التوفيق للسعي والتفكُّرِ العقليّ أو السعي والتهجّد القلبي، وليس جمعُ الطرفين ممكناً فحسبُ، وإنَّما هو المطلوبُ.

ومن ناحيةٍ أُخرى، فإنَّ بناءَ هذه المقالة علىٰ الإختصار مع ما ضمَّت من المباحث العباديَّةِ في هذا الفصل يحملُنا على عدم عقد فصلٍ مستقلٍّ لتبيين رسالة القرآن في العبادة علىٰ نحو ما انعقد لبيان رسالة القرآن في التربية.

---

(١) الصحيفة السجّادية.

(٢) طه: ١١٤.

الفصل الثالث

رسالة القران في المعاشرة

أُدِّيت الخطابات القرآنيةُ بلفظ الجمع، وهي تدعو الناس إلى الاجتماع، وترىٰ المجتمع مسؤولاً، وتُعلم الآداب والسُّنن التي تُوائمُ كرامة الإنسان، وتُناسبُ أَحسنَ التقويم للبشر.

ولذا ذمَّت جميع الصفاتِ المُزعجة والمُفرِّقة، وأكرمت جميعَ صفات المودَّة والوصل.

وأُمرَّت تأثير اختلاف العناصر والطبائع والأزمنة والأمكنة في دائرة التعارف فقط لا في دائرة التفاخر والتكاثر، ورفضت المُباهاة والعُدوان وطلب الجاهِ، وحثَّت علىٰ التنزُّهِ عن الكِبر والنَّيلِ من الآخرين وسائر المعاصي.

وليس أدبُ اللقاء واجباً في دائرة الأُخوَّة الإسلاميّة طبقاً لأمر ﴿**إنَّما المؤمنونَ إخْوَة**﴾[1] الذي يُحيِي الأُخُوَّة والمساواة بين المسلمين، وإنّما هو واجبٌ لكون المُسلم داعيةً للعالم كلِّه، ويَعُد الصفاء والمودَّة أساس التعامُل بين الناس.

وكلُّ امرىءٍ أو فئةٍ لا تُربِّي الفتنةَ في خيالها ولا تفكِّرُ بإحراق البيوت، ولا تشحذُ الظُلْم في قلبها تَجِبُ معاملتُها بالقسط والعدل والإحترام المتقابل وحفظُ

---

(١) الحجرات: ١٠.

حقوقها علىٰ أَساس ذلك ﴿لا يَنهاكُمُ اللَّهُ عنِ الذين لَم يُقاتِلُوكُم في الدِّينِ ولم يُخْرِجوكم مِن دِيارِكم أَنْ تبَرُّوهم وتُقْسِطُوا إِليهِم إِنَّ اللَّهُ يُحِبُّ المُقْسِطينَ﴾[1] .

وفي ذلك قال ـ تعالىٰ ـ أيضاً[2] ﴿إِنّما ينهاكُمُ اللَّهُ عنِ الذين قاتَلُوكُم في الدِّينِ وأَخرجوكُم مِنْ دِيارِكم وظاهَرُوا على إِخراجِكُمْ أَنْ تَوَلُّوهم ومَن يَتَوَلَّهُمْ فأُولئِكَ همُ الظالِمون﴾[3] .

من هنا كان الإنسان الذي خُلق في ﴿أَحسنِ تقويم﴾ جديراً بملاقاتهِ بأحسنِ اللقاءِ ﴿وقُلْ لِعِبادِي يَقُولُوا التي هي أَحسَنُ إِنَّ الشيطانَ يَنْزَغُ بينَهُم﴾[4] .

وجاء الأمرُ أيضاً: ﴿وقُولُوا لِلناسِ حُسْناً﴾[5] .

وليس المُراد من القول أو الحديث خصوص اللقاء اللفظيّ، وإنَّما المراد مُطلق السُّلوك والمعاشرة.

وإذا كان دفعُ كلِّ نوعٍ من الهجوم علىٰ ثغور المُسلمين وكشفُ كلِّ عدوانٍ عليهم وإزالةُ كلِّ تهديدٍ لهم واجبةً، فإنَّ وَأْدَ كلِّ اختلافٍ وعداوةٍ في حوزةِ الإسلام واجبٌ أيضاً، ويجب أَلّا يُقضَىٰ علىٰ الإخوة المسلمين وأَلّا يُجتثُّوا لِحسبانهم أَعداء، فاللازمُ هو إزالةُ العداوة لا العَدُوِّ.

فدفعُ العدوِّ ليس مشكلةً.

إنما المشكلةُ دفع العداوة وتجديدُ المودَّة، وهذا هو فن الحُكماء الصالحين ﴿ولا تَسْتَوي الحسنةُ ولا السيِّئةُ ادفعْ بالتي هي أَحسَنُ فإِذا الذي بينَكَ وبينَهُ عَدَاوَةٌ

---

(١) الممتحنة: ٨.

(٢) زيادَةٌ اقتضاها السياق. المترجم.

(٣) الممتحنة: ٩.

(٤) الإسراء: ٥٣.

(٥) البقرة: ٨٣.

كأنَّهُ وليٌّ حميمٌ﴾[1] .

فالجماعة الإسلاميةُ كالأُسرة التي تدور في فلك المودَّة والرحمة التي يُجلجلُ فيها النداءُ **﴿وعاشِرُوهُنَّ بالمعروف﴾**[2] والفضلُ والوصل بينَهما رهين الإحسان واللطف **﴿فإمساكٌ بمعروفٍ أَو تسريحٌ بإحسانٍ﴾**[3] .

وأَمر الإسلامُ بتكريم الكبار **﴿إمَّا يَبْلُغنَّ عندَكَ الكِبَرَ أَحَدُهُما أَو كِلاهُما فلا تَقُلْ لهُما أُفٍّ ولا تَنْهَرْهُما وقُلْ لَهُما قَوْلاً كريماً﴾**[4] .

أَدبُ المعاشرة الحد في الجماعة الإسلاميَّة قائمٌ في القرآن الكريم علىٰ أساس القسط والعدْل المتقابل، ولذا نهىٰ عن تقبُّلِ الظُّلم في الوقت الذي أَمر فيهِ بالعدْلِ.

وفي نصِّ النهي عن الظُّلمِ نهيٌ عن الإنظلام.

والإهتمامُ بهذا الأمر يُستنبطُ من آيات القرآن الكريم، فطائفةٌ من الآيات تُبيِّنُ أَنَّ رسالات جميع الرُّسُلِ قائمةٌ علىٰ القسط والعدل **﴿لقد أَرْسَلْنا رُسُلَنا بِالبيِّنات وَأَنزلنا مَعَهُمْ الكِتابَ والمِيزانَ ليقُومَ النَّاسُ بالقِسْطِ﴾**[5] .

وبعضُ الآيات تُؤكدُ أَنَّ إقامة العدل غير ميسورةٍ بلا تجهيز كامل واستعدادٍ تام. ولذا لا يكفي قيامُ العدل، بل لا بُدَّ من القيمومة عليه **﴿يا أَيُّها الذينَ آمَنُوا كُونُوا قَوَّامِينَ لِلَّهِ شُهَداءَ بالقِسْطِ﴾**[6] ، وجاءَ في ذلك أيضاً: **﴿يا أَيُّها الذين آمَنُوا كونُوا قَوَّامينَ بالقِسْطِ شهداءَ**

---

(١) فصِّلت: ٣٤.
(٢) النساء: ١٩.
(٣) البقرة: ٢٢٩.
(٤) الإسراء: ٢٣.
(٥) الحديد: ٢٥.
(٦) المائدة: ٨.

لِلَّهِ﴾[1] .

وطائفةٌ من الآيات التي أَحدُ جناحي حديثها السَّلبُ تنهىٰ عن الظُّلم في قُبالةِ أَمرها بالعدل، فلا تُجيز الفرق بين التَّسلُّط وقبوله، وتعُد الإنظلام مذموماً مثل الظُّلم، وتنهى عنهما كليهما ﴿لا تَظلمُون ولا تُظْلَمُون﴾[2] .

ويرىٰ القرآن الكريمُ التفاوتَ في الإستعدادات أرضيّة اختِبارٍ ووسيلةَ توزيع عادلٍ للأعمال الإجتماعية وتسخير أبناءِ الجماعةِ بعضِهم لبعض، ويحتسِبُ كلَّ نوعٍ من الإحتقارِ وهَتْك الكرامة أو السعادة المجانيّة أو الإنتفاع من طرفٍ واحدٍ منبوذاً ﴿وهو الذي جعلَكم خلائِفَ الأرضِ ورَفَعَ بعضَكُم فوقَ بعضٍ دَرَجَاتٍ لِيَبْلُوكُم في ما آتاكُم إنَّ رَبَّكَ سريعُ العِقابِ وإِنَّهُ لَغَفُورٌ رحيمٌ﴾[3] .

وفيهِ أيضاً قال ـ تعالى ـ ﴿أَهُمْ يقسِمُونَ رحمةَ ربِّكَ نحنُ قَسَمْنا بَيْنَهُم معيشتَهُم في الحياةِ الدُّنيا وَرَفَعْنا بعضَهُم فَوقَ بعضٍ دَرَجَاتٍ ليتَّخِذَ بعضُهُم بَعضاً سُخْرِياً وَرَحمةُ ربِّكَ خَيرٌ مِمَّا يَجْمَعُون﴾[4] .

يتبيّنُ مِن الآياتِ المذكورة آنفاً أنَّ كلَّ نوع من المواهب الإلهيّةِ اختِبارٌ لِعباد الله لا تكريمٌ لواحديها ولا تحقيرٌ لفاقديها، وهدفُ ذلك التقسيم العادل للوظائف الإجتماعية.

والآيةُ ﴿يا أَيُّها الذين آمنوا لا يَسْخَر قومٌ مِن قومٍ عسىٰ أَنْ يكونُوا خيراً مِنهم وَلا نساءٌ مِن نِساءٍ عسىٰ أَنْ يَكُنَّ خيراً مِنْهُنَّ﴾[5] منعت كلَّ نوعٍ من الاحتقار والإفتخار، وفرضت حفظ الإحترام المتقابل علىٰ الجميع، لتتآلفَ الجماعةُ في

---

(١) النساء: ١٣٥ .
(٢) البقرة: ٢٧٩ .
(٣) الأنعام: ١٦٥ .
(٤) الزخرف: ٣٢ .
(٥) الحجرات: ١١ .

ضياءِ الكرامة، وتتهيّأ الأرضيّةُ لظهور المدينة الفاضلة.

وحُسن معاشرة كلٍّ من أبناء المدينة الفاضلة مُطابقٌ لمسؤوليّته، ولذا تكون واجبات كبار المسؤولين أفدح من واجبات غيرهم، فقد صدر الأمرُ إلىٰ موسىٰ الكليم وهارون ـ عليهما السلام ـ أَنْ يُبلِّغا الدِّين بقولٍ لطيفٍ **﴿فقُولا له قَولاً ليّناً لَعلَّهُ يتذكَّرُ أَو يخشىٰ﴾**[1] معَ أَنَّ فِرْعَون قد دَخَلَ في فم البحر في نهاية الأمر، وغرق معه تابعوهُ المُتعصِّبون له **﴿فَغَشِيَهُمْ مِن اليَمِ ما غَشِيَهُم﴾**[2].

وهكذا صَدَرَ الأمر إلى الرسول الأَكرم ـ صلّى االله عليهِ وآلِهِ ـ بالمحبّةِ والتواضُع في ملاقاة الناس والرِّقَّة في معاملتهم **﴿فبما رحمةٍ من الله لِنْتَ لَهُمْ وَلو كُنْتَ فَظّاً غلِيظَ القَلْبِ لانفضُّوا مِنْ حَولِكَ﴾**[3].

والتشاور جاء ضمن تكريم آراء الآخرين وسيلة لحفظ وحدة الجماعة وجذب قُواها الفاعلة وإيجاد الإنسجام بين أصحاب النظر والناضجين.

وبهذا أَمرهم الرسول الأكرم ـ صلّىٰ الله عليهِ وآلِهِ ـ وكانت سيرتُه الشريفةُ بناءً علىٰ توصيةِ اللَّهِ ـ سُبحانه ـ خفضَ الجناحِ والتواضُعَ للمؤمنين **﴿وَاخفِضْ جَنَاحَكَ لِمَنِ اتَّبَعَكَ مِنَ المُؤْمِنين﴾**[4] مع موقفِ الرسول الأكرم ـ صَلَّى الله عليه وآله ـ الحازم من الطغاة وانزعاجِهِ من المُجرمين، وتلك هي سُنّةُ الإسلام التي لا تُنسى: **﴿فإنْ عَصَوْكَ فَقُلْ إنّي بَرِيءٌ مِمَّا تعملون﴾**[5].

خفضُ الجناح في القرآن الكريم يترافق أَحياناً مع اللطف والطاعة مثلما يفعلُ الطِّفلُ في حضرة والده أو والديه المحترمين **﴿واخفِضْ لَهُما جَنَاحَ الذُّلِّ مِنَ**

---

(١) طَه: ٤٤.
(٢) طَه: ٧٨.
(٣) آل عمران: ١٥٩.
(٤) الشعراء: ٢١٥.
(٥) الشعراء: ٢١٦.

الرحمةِ﴾[1] وأَحياناً تتجَلّىٰ فيهِ الرأفةُ والرَّحمةُ والمُلاطفة مثلما أُمر به الهادي الإِلهيُّ.

ومن رسالات القرآن الأساسية في تحسين أَدب المعاشرة بناءُ الجماعة الصالحةِ المُتمدنة حقّاً، ومع صدور الأمر بحُسن الظنِّ إلى هذه الجماعة لا يكون الواجبُ الأَوّلُ في المجتمع الفاسد حُسن الظَّنِّ الذي هو الأَساسُ في المجتمع الصُّالح **﴿اجتَنِبُوا كثيراً مِنَ الظَّنِّ إِنَّ بَعَضَ الظَّنِّ إِثْمٌ﴾**[2].

---

(١) الإسراء: ٢٤.

(٢) الحجرات: ١٢.

الفصل الرابع

رسالة القران في المعيشة

يرىٰ القرآن الروح من الغيب، والبدن في دائرة الشهادة، والأصالة من ذلك الغيب الذي كان من فيض الله ـ سُبحانه ـ والتقىٰ بما استفاض من نشأة الشَّهادة.

وعلىٰ هذا كانت أوصاف الروح التي أهمُّها الاعتقاد أصلاً، وتأمين حاجات البدن التي هي رهن المسائل المالية والماديَّة ـ يعني الاقتصاد ـ فرعاً.

ومع أن التفكُّر الإقتصاديَّ والتخطيط الدقيق ووسائله المُعقدة جزءٌ من أبرز العلوم، فإنها تستمد قيمتها من المعلوم، فكُلِ علمِ حالٌ عن معلومه، ولذا تنالُ معرفة الله ومعرفة النبوَّة ومعرفة الإمامة ومعرفةُ المعاد وأمثالها من أُصول الإسلام الكلِّيَّة قيمتها العُليا من تلك المعلومات السامية الجليلة، لأنَّها حاكيةٌ عن نشأة الغيب ودائرة الروح.

والمقصود بهذه القيمة هو قُوة الدرجة الوجوديّة التي تُعد من الأُمور الحقيقيَّة، وليست قيمةً اعتباريَّةً لتتنزل من عرصة الحقيقة، وتدخُل في العناوين الإعتبارية، وتتحوَّل باعتبار المعتبرات المتنوّعة.

ومع أَنَّ الإقتصاد في ثقافة القرآن بناءٌ فوقي لا تحتيٌّ، فإنَّ الإسلام لم يكن غير مُهتمٍّ بالمسائل الفوقيّة والفرعيّة.

المال وما انفصل عن روح الإنسان لا يُحتسبُ كمالاً، وإنما هو وسيلة لسدِّ الإحتياجات الطبيعيَّة، ولأنَّ تهيئة وسائل ذلك لا تُتاح بلا نصبٍ، فإنَّ مقداراً معقولاً من الرغبة الذاتية ولذَّة التملُّك مُدخرٌ في مكنون الإنسان الطبيعيّ لا الفطري، ولذا لا يُتحمل طلب المال بهذا الثمن وتلك الذريعة من الشَّقاءِ.

ومثلما يرىٰ القرآنُ الكريم الكواكب السماويَّة زينةً للسماء لا للإنسان **﴿إِنَّا زَيَّنَّا السماءَ الدُّنيا بِزِينةٍ الكواكِب﴾**[1] يرىٰ النبات والشجر زينةً للأرض **﴿إِنَّا جَعَلْنا مَا عَلَىٰ الأَرضِ زِينةً لها لِنَبْلُوهُمْ أَيُّهم أَحسَنُ عَمَلاً * وإنا لَجاعِلُونَ مَا عَليها صعيداً جُرُزاً﴾**[2].

أما الإيمان الذي هو من سنخ الروح، فقد زين به الروح: **﴿حَبَّبَ إِليكُمُ الإِيمانَ وزَيَّنَهُ في قُلُوبِكُمْ وكَرَّهَ إِليكُمُ الكُفْرَ والفُسُوقَ والعِصْيان﴾**[3].

حُب المال ليس أكثر من جنبةٍ آليةٍ، وجمعه أكثر من قضاء الحاجة مذمومٌ، مع أن إنتاجه هو من أجل تهيئة وسائل الرفاهِ للآخرين وتخفيف ثقل التضخّم وقلة ذات اليد.

ويرىٰ القرآن الكريم حُب المال غمّاً للروح ويلوم المتعلِّق به **﴿وتُحِبُّونَ المالَ حُبّاً جَمّاً﴾**[4].

وإذا ذكر الخير، مثل **﴿وإِنَّهُ لِحُبِّ الخيرِ لشدِيدٌ﴾**[5] فإن الخير وصفٌ للمال لا لمُحبِّهِ هذا أولاً.

---

(١) الصافات: ٦.
(٢) الكهف: ٧ ـ ٨.
(٣) الحجرات: ٧.
(٤) الفجر: ٢٠.
(٥) العاديات: ٨.

وثانياً لا يستفاد من الآية مدح حُبِّ المال، وإلا فإنَّ سياق الآية ذمٌ للإنسان الكفور بالله ـ سُبحانه ـ ﴿**إِنَّ الإنسانَ لِرَبِّهِ لكَنُودٌ * وإِنَّهُ علىٰ ذلكَ لَشَهيد * وإنه لِحُبِّ الخَيرِ لشَديد**﴾[1].

وكذلك ذكرت آيةُ الوصية المال بخيرٍ بلحاظ ضرورته في الحياة الدنيا، وهو في هذا خيرٌ وغير مرتبطٍ بأحدٍ.

وامتلاكُ الثروة لا يُحتسب كمالاً في الاقتصاد الإسلاميّ، ليكون واجدُها كاملاً وفاقدها ناقصاً.

وفي تحليلِ مسألة الثروة نقل أميرُ المؤمنين ـ عليه أفضلُ صلوات المُصلِّين ـ شظف العيش ورقَّة الحال التي عاشها رسلٌ كالرسول الأكرم ـ صلّىٰ الله عليه وآلِهِ ـ وموسىٰ الكليم وداود قارِىءِ أهل الجنان وعيسىٰ المسيح ـ عليهم السلام ـ ثُم قال: «فلينظر ناظرٌ بعقله، أكرم الله محمّداً بذلك أم أهانه، فإن قال: أهانه، فقد كذب والله العظيم بالإفك العظيم.

وإن قال: أكرمه، فليعلم أن الله قد أهان غيرهُ حيث بسط الدُّنيا له وزواها عن أقرب الناس إليه»[2].

وفي هذا يتدبرُ صاحب النظر بعقله، ليرىٰ أنَّ الله ـ سبحانه ـ أكرم رَسُولَهُ الأكرم ـ صلّى الله عليه وآله وسلم ـ بالفقر، وأهان غيرهُ بموائد الدُّنيا المُلونة.

فالمالُ ـ علىٰ هذا ـ زينة الدُّنيا لا زينةُ الإنسان، وحبُّه المعقول في حدِّ اتخاذه وسيلة صلاحٍ لا أكثر، وفي حدِّ ألّا يكونَ هدفاً.

وجمع الثروة وكنزها مذمومان، والشوق إلىٰ القناطير المُقنطرة سببٌ للصدِّ عن سبيل الله ـ سُبحانه ـ وحجبُ سبيله عن الروح.

---

(١) العاديات: ٦ ـ ٨.
(٢) نهج البلاغة: خ ١٦٠.

ومجموع أموال الدُّنيا بمقدار مجموع حاجات الناس، واكتنازُ المال في مكانٍ واحتكارُ فئةٍ أو أحدٍ له مُخالفٌ للنظام الماليِّ في الإسلام.

والتأسِّي بالأنبياء ـ عليهم السلام ـ في يِسر العيش هو الشرف، والكُمالُ في الهجرة من التكاثر إلىٰ الكوثر الذي هو الخيرُ الثابت لا النسبيُّ والواقعيُّ لا الاعتباريّ والمزعوم.

وانتصارُ المقاتلين في صدر الإسلام ومجده كان في ذِمَّةِ القناعة، فقد كان أصحاب الصفَّةِ من المُهاجرين والمؤثرون والأنصارُ مثالاً بارزاً للتواضع والتراحم والتضامن.

والتحليل النهائي لحرب المسلمين للكافرين أنَّها كانت ظفر الكوثر بالتكاثُر، وانتصار الإيثار علىٰ الإستئثار، وغلبة الزُّهد علىٰ الجشع، ودحر الحياة اليسيرة للحياة المُعقَّدة، واعتلاء كلمة الله علىٰ الكلمات الأُخرىٰ.

خُطوط الإقتصاد الإسلاميّ الكلِّيّة ترسم القسطُ والعدل الذي هو راسم كل الخطوط الدينيّة.

ولذا يخفضُ من إفراط المبتلين بالإثراء، لئلاَّ يسقُطوا في فَخِّ الكظة[1] والبطنة والإسراف والإتراف والطُّغيان والشُّحِّ والجشع.

وليَحِدَّ من تفريط المُبتلين بالبأساء، لئلاَّ يحطمهم السغب والشدةُ والمجاعة والحفا والعري والحقارةُ والإستجداءُ.

وعلىٰ الجميع ولا سيّما العلماء الصادقون وعارفوا الدِّين الواثقون والمفسِّرون المُلتزمون والفقهاء الزاهدون ألّا يهدأوا إزاء عدم التساوي بين المُقتدرين والفقراء، وعدم اطمئنان الذين ألهاهم التكاثر على حساب المحرومين، وأن ينهضوا لطلب العدل ليتداول الجميعُ الأموال العامَّةَ لا أَنْ تبقى بيدِ فئةٍ: «لولا

(١) الكِظَّةُ: البِطْنةُ. ما يعتري الإنسان من امتلاءِ المعِدَةِ (المترجم).

حُضور الحاضر وقيام الحجَّة بوجود الناصر، وما أخذ الله علىٰ العلماء ألا يقارُّوا على كظَّة ظالم ولا سغب مظلوم، لألقيتُ حبلها علىٰ غاربها، ولسقيتُ آخرها بكأس أوّلها»[1] .

يُعلم من هذا البيان أن الجميع مسؤولون عن إقامة القسط الاقتصاديّ، فمن استطاع القيادة وولاية المسلمين أدّاها، ومن عجز عنها ولم تُسعفه الطاقة البدنيَّة بخدمة المُسلمين، سقطت عنه ولايتُهم.

الحضور في الميدان ونصرة قائد المسلمين وتولّيه واجبةٌ، وإذا كان هذا الشرطُ بالنسبة لوليّ المسلمين فرضاً شرط وجوبٍ لا واجباً، ومقدّمةً حصوليّةً لا تحصيليّةً، فإنَّه بالنسبة إلىٰ الحاضرين والناصرين شرط واجب لا وجوب، وأمرٌ تحصيلي لا حُصوليّ.

أصل هذا المطلب هو أن الغنىٰ والفقر اختبارٌ إلهيّ، وليس لأحدهما في نفسه أساسُ كرامةٍ أو إهانةٍ لانسانٍ، ومن آيات سورة الفجر: ﴿فأَمَّا الإنسانُ إذا ما ابتَلاهُ رَبّهُ فأَكْرَمَهُ ونعَّمَهُ فيقولُ رَبِّي أكرمَنِ * وأَمَّا إذا ما ابتلاهُ فَقَدَرَ عليهِ رِزْقَهُ فيقولُ ربِّي أهانَنِ * كلاّ بل لا تُكْرِمونَ اليتيمَ * ولا تحاضُّونَ علىٰ طَعَامِ المِسكينِ * وتأكُلونَ التُّراثَ أَكْلاً لَمّا * وتُحِبُّونَ المالَ حُبّاً جمّاً﴾[2] يستنبط أنَّ المبتلىٰ بالعُجب الباطل يُحبُّ المال، ولا يطعم منه مستحقاً، ولا يُشجع علىٰ ذلك.

وما جاء بشأن أهميَّة المال ذو جنبةٍ وصفيَّةٍ لا امريَّةٍ مثلما ورد في خطر الفقر الماليّ، فقد جاء عن الرسول الأكرم ـ صلّىٰ الله عليه وآلهِ ـ في خطر الفقر الإقتصاديّ: «بارك الله لنا في الخُبز ولا فرق بيننا وبينه فلولا الخُبزُ ما صلَّينا ولا صمنا ولا أدينا فرائض ربّنا»[3] .

---

(١) نهج البلاغة: خ ٣.
(٢) سورة الفجر: ١٥ ـ ٢٠.
(٣) فروع الكافي: كتاب المعيشة: باب الإستعانة بالدنيا علىٰ الآخرة.

فهذا الحديث تناول التأثير الطبيعيَّ للقضيَّة لا جهتها الأمريَّة.

وهذا ناظرٌ إلى مقدار تحمُّل الناس المتوسِّطي الحال، وإلاّ فإنَّ الأوحديِّين من الرجال الإلهيين في صدر الإسلام وفي عصرنا نصروا الإسلام الأصيل، وذادوا العدوَّ المُهاجم عن حياض وطننا الإسلاميِّ، وصانُوا كيان القرآن والعترة بعناية الله عن خطر الأجانب مُتحمِّلين الشدائد والمصاعب.

الفصل الخامس

رسالة القران في السياسة

كل وصفٍ كماليٍّ-ذكره الله ـ سبحانه ـ للقرآن هو بمنزلة شرح لرسالته، لأن وصف الرسول في حكم البيان عن دائرة الرسالة وإيصاله لها وكيفيَّة إبلاغها وثمرة العمل بندائها.

فإذا وصف القرآن ـ مثلاً ـ بصفات من قبيل الكريم والمجيد والهادي، فذلك يعني أنَّه رسالة الكرامة والمجد والهداية.

من هنا يُستفاد من وصف القرآن بالنور أنَّ رسالته الإضاءَة والتدبر في هذا المُشرق وإنارة الجماعة الإنسانيَّة بالعمل به. **﴿يا أَيُّها الناسُ قد جَاءَكم بُرْهانٌ مِنْ رَبِّكُمْ وأَنْزَلْنا إليكُم نُوراً مُبِيناً﴾**[1].

ولأَنَّ الإنارة من الأوصاف العامّة للرسالات السماوية، ولا فرق بين الرسل من هذه الناحية إلّا في الشدَّة والضعف جاء في شأن توراة موسى الكليم الأصيلة غير المحرَّفة: **﴿قُلْ مَنْ أَنزلَ الكِتابَ الذي جاءَ بِهِ مُوسىٰ نوراً وهُدىً للناسِ﴾**[2].

ومن وصف القرآن بالنور يتبينُ أن الهدف الأسمىٰ لهذا الكتاب السماوي هو

---

(١) النساء: ١٧٤.

(٢) الأنعام: ٩١.

تنوير الناس، وهذا ما جاء صريحاً في سورة إبراهيم ـ عليه السلام ـ ﴿الۤر كِتابٌ أَنزلناهُ إليكَ لِتُخْرِجَ الناسَ مِنَ الظُّلماتِ إلىٰ النُورِ بِإِذْنِ رَبِّهم إلىٰ صِراطِ العزيزِ الحميدِ﴾[(١)] .

وهو يعني أَنَّ ولاية المؤمنين لله ـ تعالىٰ ـ ﴿اللَّهُ ولِيُّ الذينَ آمَنُوا﴾[(٢)] ، وأَنَّ ثمرة هذه الولاية إخراجهم من الظلمات كُلِّها سواء بدفع النسبة عن الطاهرين والمعصومين، أم برفع النسبة عن الآثمين من المؤمنين ﴿يُخرِجُهُم مِن الظُّلُماتِ إلىٰ النورِ﴾[(٣)] .

أحسن وسيلةٍ لتنوير المؤمنين هي إرسال القرآن، وأكمل مظهرٍ لهذا الإسم الشريف هو الوجود المبارك للإنسان الكامل، يعني النبيَّ الأكرم ـ صلّىٰ الله عليه وآله ـ ولهذا نُسب إليه الإخراج من الظُّلُمات إلىٰ النُّور الذي هو من الأوصاف الفعليّة لله ـ سبحانه وتعالىٰ .

ورسالاتُ القرآن الممتازةُ في قسم الفعل والصفة تُقالُ لجوهر الإنسان نفسه، لأَنَّ كلَّ نوعٍ من الفعل أَو الصفة ناشىءٌ عن جوهر ذات الفاعل والموصوف.

يعني أنَّ هدف القرآن الأَسمىٰ هو تنويرُ أَفراد الجماعة.

وإذا استنار أحدٌ أو جماعة في مقام جوهر ذاته، فإِنَّه كان قد لاقىٰ الفضائل النفسانيّة في مقام وصفٍ منها، وسيكونُ محموداً ممدوحاً في مقام فعل صاحب الأفعال والطرائق، لأَنَّ صلاح الصفة أو الفعل لا يستتبع صلاح جوهر الذات.

أمَّا صلاح جوهر الذات، فيستتبعُ صلاح الوصف أَو الفعل، ولهذا يكونُ من كان من الصالحين مصداقاً لِقوله ـ تعالىٰ ـ: ﴿عَمِلُوا صالِحاً﴾ غير أَنَّ عكس هذا ليس ضرورياً.

---

(١) إبراهيم: ١ .
(٢) البقرة: ٢٥٧ .
(٣) البقرة: ٢٥٧ .

ومن استضاء بنور القرآن في جوهر ذاته، كانت سيرتُه مُضيئةً في منطقة حياته: **﴿يا أَيُّها الذينَ آمَنُوا اتَّقُوا الله وآمِنُوا بِرَسولِهِ يُؤْتِكُمْ كِفلَيْنِ من رَحْمتهِ ويَجْعَلُ لكُم نُوراً تَمْشُونَ بهِ﴾**[1].

تُساعد التقوىٰ والإيمان رسولَ الله في إفاضة النور، لئلا يُخشىٰ الإنسان ضرّاً، فلا يُبتلى بِهُوَّة المُغالط وديجورِ الوهم في المعارف النظريَّة ولا في المشاهد الحضوريَّة، ولا ينحني لدامس الهواجس والوساوس، ويحسبُ التخيُّلات النفسانيَّة والشيطانيّة المتصلة منفصلة عن التصوّرات الملكيّة والرحمانية، ولا يقع أسيراً في فخّ الهوىٰ وقيد الهوس في الأوصاف والأفعال.

القُرآن الكريم الذي هو نورٌ في تبيين معارفه مصونٌ عن ضرر كلّ نوع من الإبهام والإجمال والتعمية يطرحُ أهم مسألةٍ حيويَّةٍ في الإجتماع في تفصيله لِنُوريَّته وكيفيَّة تنويره الجماعة، ألا وهي حكومة العدل وسياسةُ القسط.

ويرىٰ السبيل الوحيد لتنوير الناس في ضياء السياسة الصادقة للهُداة السماويين.

ويعد الجماعة البشريَّة في الظلام بغير حكومة الوحي وسياسةِ الأنبياء والساسة الإلهيين.

ولهذا عرَّف الهدف الأصيل لرسالة القرآن بتنويرُ الناس، وكلَّف الرسول الأكرم ـ صلّىٰ اللّهُ عليه وآلهِ ـ بتنفيذ هذه الهداية، وبيَّن أُسلوب هذا التنفيذ بهذه الصورة: **﴿وَلَقَد أَرْسَلنا مُوسىٰ بآياتنا أَنْ أَخرِجْ قومَكَ مِنَ الظُّلُماتِ إلىٰ النورِ وَذَكِّرْهُم بأَيّامِ اللَّهِ إنَّ في ذَلِكَ لآياتٍ لِكُلِّ صَبَّارٍ شَكُورٍ﴾**[2].

يعني مُوسىٰ الكليم ـ عليه السلام ـ الذي بعث برسالة ربّه الذي أرسله بالأدلّة

---

(١) الحديد: ٢٨.

(٢) إبراهيم: ٥.

والهداية والتذكير.

وأبرزُ أعمال موسى الكليم ـ عليه السلام ـ في هداية بني إسرائيل إقامة حكومة الحقِّ ومُحاربة سياسة آلِ فرعون الظالمة والثورة علىٰ الشرك والإندفاعُ في سبيل التوحيد وجهادُ حكومة ذلك الزمان والإجتهادُ في تأسيس النظام الإلهيّ.

وليس التنفُّسُ الحرُّ ميسوراً من دون الفضاء المفتوح لسياسة القسط.

وتهذيب النفس وتزكيةُ الروح غير مُستطاعينِ بلا حكومة عدل، لأَنَّ أبرز أعمال الطُّغاة في تضليل الجماعة البشريّة هو إقامة حكومة الباطل وتعطيل الحدود الإلهيّة وإجراءُ القوانين الأرضيّة وترويجُ الإلحاد ومُضادةُ التوحيد والدعوةُ إلىٰ جهنَّم.

وما لم يرد في أَيَّام الله كخروج حضرة وليِّ الله الأعظم ـ أرواحُنا فِداهُ ـ ويومِ القيامة ونحوهما، فمن باب التمثيل لا التبيين حتّىٰ يفيد الحصر.

وعليه سيكونُ يومُ انتصار الإعجاز علىٰ السحر، وظفر الإمداد الغيبيِّ علىٰ جيش آلِ فرعون وفرق البحر ونجاة الموسويين وهلاك الفرعونيِّين من أَيام الله.

ولأَنَّ الحرب علىٰ طُغاة العصر تتطلّبُ استقامةً كاملةً، كان الحديث عن الصبَّار والشكور لا عن الصابرِ والشاكرِ. علىٰ نحو ما بُيِّن من الفرق بين القائم بالقسط والقوَّام بالقسط.

والتحقيقُ في نصِّ الدين ودليل ضرورة تلك المسألة يُبيِّنُ السياسة الدينيَّة جيِّداً، لأنَّ بُرهان النُبُوَّة العامّة وحتميّتُها هما من أجل أن تتعلَّم الجماعةُ القانون الذي يُرافقهُ إجراءُ الحدود والتعزير والقصاص والحرب والسَّلم، وكلُّها جُزءٌ من الشؤون الواضحة للسياسة.

والتفكيرُ بفصل الدين عن السياسة مانعٌ لإقامة البرهان العقليِّ علىٰ ضرورة الوحي والنبوَّة، لأَنَّهُ لا يُمكن تصوُّر الناس معصومين من التعدِّي والظلم كالملائكة، ولا يُمكنُ تحمُّل عُدوان الظالمين.

وليس جائزاً ألّا يُوقف في وجه المعتدين بوضع قانونٍ وتنفيذه.

ولا يُمكنُ إيداعُ تنفيذ الحدود الإلهيّة إلىٰ كلِّ أحدٍ من دون ولايةٍ وهداية.

وإلّا حصل المحذور منه من هرجٍ ومرجٍ والنكولُ الضمنيُّ عن برهان ضرورة الوحي والنبوّة.

ومن أرىٰ نفسه مظلوماً، ورأىٰ السياسة منفصلةً عن الدين، وقال: أنا مكلّفٌ بحفظ ديني، ولا تدخُّل لي في شؤون السياسة، وأعلن حياده، فلن يعفو عنه السائسُ القهّارُ الذي لا تنفصلُ دائرةُ سياسته عن حدود الدِّين، ولا يرىٰ الدين ظاهرةً ممّا وراء الطبيعة، وإنّما يُسخرُ ذلك لإرادته.

والمتديِّنُ يستوعبُ غير العارف بالدين المُتحجِّر بوعيهِ الماهر، ويُلقِّنهُ أنّه يجب الإستنباطُ من المصادر الدينية أن التحجر انسجامٌ مع الخطوط الكليّة للسياسة المشؤومة، وأنّه مدعاةٌ لبلوغ القوانين الطاغية والساسة الضالِّين للأهداف الفاسدة التي يتوخّاها الظَّلمةُ الفجرةُ.

وتوهم انفكاك الدين عن السياسة، وإعلان الإنفصال بينهما مثلُ فكرة انفكاك التخيُّل عن حدود العقل والجهل في الجهاد الأكبر.

يعني أنّه لو ترك العقلُ النظريُّ مُخاصمة الوهم النظريُّ، وأعلن العقل العمليَّ مُهادنة الوهم العمليّ، وعقدت الفطرة الإنسانيّةُ والغريزةُ الشهوانيّةُ والطبعُ المُفترس مُعاهدة عدم تعرُّضٍ، وشُغِلَ بعمله شُغلاً ظالماً، لما نفض الوهمُ النظريُّ يدهُ من العُدوان علىٰ ثُغور العقل النظريّ أبداً، ولما صرف الوهمُ العمليُّ نظرهُ عن التعدِّي علىٰ منطقة العقل العملي، بل لضرَّ الغضب القهّارُ والشهوةُ المُشعوذة العقل، وأسر الهوسُ الأسود العقل الصافي، ولا يُثمر العقل الأسير عملاً علىٰ وفق ما ورد عن أمير المؤمنين ـ عليه السلام ـ «كم من عقلٍ أسير تحت هوى أمير»[1].

---

(١) نهج البلاغةِ: الكلمات القِصار: رقم ٢١١.

تُمكن مُشاهدة أَثر هجوم السياسة الظالمة علىٰ دين المتحجِّرين القائلين بانفكاك الدين عن السياسة في خطِّ الكنيسةِ المشؤوم إِذ غيَّر رجالُها التفاسير الدينيّة إكراماً لألاعيب الساسة، وأصبحُوا خدماً لهم تدريجيّاً، وأَمضوا الإنفصال من جانبٍ واحدٍ، وحرَّفُوا الوحي السَّماويَّ إزاء وهم الساسة، وصارُوا في نهاية الأمر من مُؤسِّسي الحكومات غير الدينيَّة.

وليس عالم الإسلام بمأمنٍ من هذا الضرر، فأَصحاب الإنفكاك يستظهرون تلك المعاني من تعبير أولي الأمر في الآية **﴿أَطِيعُوا اللَّهَ وأَطيعُوا الرسُولَ وأُولي الأمْرِ مِنكم﴾**[1] فأَمضوا سياستهُم القاهرة، وأصبحت إقامة الحدود الإلهيَّة تابعةً لعبث الساسة وهوسهم، فقد أَصدروا الفتاوىٰ في المناسبات السياسيَّة ليرفعوا الاحتياجَ الكاذب للحاكمين، وبهذا يتجلَّىٰ اسرُ الدِّين بمكر السياسيِّين كما ورد في عهد أمير المؤمنين ـ عليه السلام ـ إلىٰ مالكٍ ـ رضوانُ الله عليه ـ: «فإِن هذا الدِّين كان أَسيراً في أَيدي الأشرار يُعمل فيه بالهوىٰ، ويطلب به الدُّنيا»[2].

يعني أَنَّ الدين في حكومة عَدْلِ علي ـ عليه السلام ـ حُرٌّ، وفي حكومة جَور غيره أَسيرٌ.

وفي تتميم مسألة السياسة الدينيَّة نُكتتان مُفيدتان:

الأُولىٰ: أن القرآن يرىٰ كمالَ الدِّين وتمامَ النعمة في تعيين هادٍ للمسلمين ووليٍّ للجماعة **﴿اليَومَ أكملتُ لكم دِينكُم وأَتْمَمتُ عَليكم نِعمتي وَرضِيتُ لكُم الإسلامَ ديناً﴾**[3].

وفي ضوءِ الولاية وإمامة المُسلمين تبدَّل أمل الأَعداء إلىٰ يأْسٍ **﴿اليوم يَئِسَ الذينَ كفَروا مِن دينكُم فلا تَخْشوهُم**

---

(١) النساء: ٥٩.
(٢) نهج البلاغة: الرسالة ٥٢.
(٣) المائدة: ٣.

وٱخْشَونِ﴾[1] .

الثانية: أنَّهُ بظهور آخر وليٍّ ووصيٍّ في الإسلام ينتصر نصُّ السياسة الإلهيَّة علىٰ كلِّ الأديان ﴿لِيُظْهِرَهُ علىٰ الدِّينِ كُلِّهِ وَلَو كَرِهَ المُشرِكُون﴾[2] .

ولو أنَّ الدِّين السماويَّ الصحيح واحد﴿إنَّ الدِّينَ عندَ اللَّهِ الإسلام﴾[3] لكن لأنَّ الدِّين بمعنىٰ مجموع القوانين والمُقررات، وتلك يضعها البشرُ أحياناً مثلما قال فرعون: ﴿إنِّي أخافُ أنْ يُبدِّلَ دِينكُم﴾[4] ، وأحياناً يتدخلُ البشر فيها ويُحرِّفونها ﴿يَكتُبُونَ الكِتابَ بِأيديهِمْ ثُمَّ يَقُولُونَ هَذا مِنْ عِندِ اللَّهِ﴾[5] .

وفي النتيجة لا يُؤمن بالدين الحقّ الذي هو الإسلامُ الأصيل غيرُ المُحرَّف ﴿ولا يَدِينُونَ دِينَ الحقِّ﴾[6] .

من هذه الناحية عُبِّر بكلمةِ مثل كل المفيدة للتعدُّد والكثرة.

وواضحٌ طبعاً أن مُحاربة الكُفَّار لا تكون بغير سياسة، وأنَّ جعل الدِّين كلّه لله ـ تعالىٰ ـ واجتياث كلِّ نوعٍ غير إلهيٍّ من الدين بغير هدايةٍ وولايةٍ إلهيَّةٍ ليس مُيسَّراً ﴿وَقَاتِلُوهُمْ حتَّى لا تكونُ فِتْنةٌ وَيَكونَ الدِّينُ كُلُّهُ للَّهِ﴾[7] .

---

(١) المائدة: ٣.
(٢) الصفّ: ٩.
(٣) آل عمران: ١٩.
(٤) غافر: ٢٦.
(٥) البقرة: ٧٩.
(٦) التوبة: ٢٩.
(٧) الأنفال: ٣٩.

الفصل السادس

رسالة القران في الثقافة

دينُ الإسلام هو مجموع الدَّعوىٰ والدعوة، يعني دعوىٰ نُبوَّة النبيِّ الأكرم ـ صلَّىٰ الله عليه وآلهِ ـ والدعوةَ إلىٰ قبول أُصولِها وفُروعها.

ولو أَنَّ بعض الأحكام الفرعية ذاتُ جنبةٍ تعبُّديَّةٍ خارجةٍ عن يد الحسِّ والعقل المُتعارف ومصالِحُها تتبيَّنُ بعدَ مُضِيِّ الزمان والإمتحان الطويل ﴿ويُعَلِّمُكُمْ ما لَمْ تكُونُوا تَعْلَمُونَ﴾[1] ، فإن الخطوط الكلِّيَّة لها قابلةٌ للبرهنة عليها، يعني أن أُصول الدين كُلَّها تُمكن البرهنة عليها، والعقل مُستقلٌ في إدراك مبانيها الأَصيلة ومُقتدرٌ علىٰ ذلك.

وستكون الشواهدُ الشرعية مُعِيناً مُناسباً ومُعاوناً مُساعداً له في ذلك، وهكذا مباحث الأخلاق والحقوق والفقه الإسلاميّ ذات الجنبة الفطريَّة ومعرفة الإنسان والجماعة.

وإذا برهن دينٌ على أُصوله، فإنَّه يبقىٰ مَصُوناً عن هجوم المتوهِّمين عليه.

أمَّا إذا كانت الأُمورُ المذكورةُ على أساس السُّنَّة الخالية من تقليد اللاحق للسابق وكان سند الحجيَّة والقطع هو السبقَ الزمانيَّ الصرفَ، واستقرَّ الرضا النفسيُّ

---

(١) البقرة: ١٥١.

مكان البُرهان العقلي، وآثرت الآذانُ الضجيج على الاستدلال، واستولى البصرُ على مسؤولية البصيرة، وصارَ شِعارُ «حَسْبُنَا السمعُ والبَصَرُ» أَساساً لعزل القلب وحجب الفُؤاد، وأصبح الحالُ في نظر النُقاد المُدققين من غير أُهبةٍ للدفاع مُبتلىً بخطر الإرتداد، أو تشبَّث بالتحجرُ والتكفير شاهراً حراب الَّطعن والطرد واللعن.

إذا كانت الأمور كذلك إفراطاً وتفريطاً، فهي غير جائزةٍ، لأنَّ هذين الأمرين خارجان عن الصراط السويِّ للعلم والعقل.

من هنا يُمكن القول بأن التفكير بانفصال الدِّين عن العلم هو تحجُّرٌ كتحجر فصل الدين عن السياسة الذي تصحبُه ألوان وأنواع كثيرة من الفساد.

والكلام هو أَنَّهُ مع أن الدين والعلم غيرُ مُختلفين، فإنَّ الخطوط الكليّة للدين ليست كلُّها قابلةً للتعليل العقليُّ، فمنها ما هو وجدانيٌّ غيرُ صالحٍ للاستدلال.

ومن اللازم تبيينُ العلم بمعنىٰ المعرفة والعلم بمعنى مجموع المسائل والأحكام تبييناً جامعاً:

العلم ما هو؟ يُنظر حينئذ إلى أقسامه من قبيل الحسِّيّ والعقليّ والقلبيّ.

العلمُ كما هو؟ ليتضح حدُّ كلِّ علم، ويمتاز من غيره، وتتبيَّن كيفيّةُ الصلة ومقدار الارتباط والإنفصال فيما بين العلوم، لئِلاّ يُحتمل الإتصالُ في موقع الإنفصال، وبالعكس.

ومع أنّ المعارف الدينيّة شاملةٌ لمسائلِ حسِّيّةٍ وتجريبيَّةٍ، وأن قسماً منها قابلٌ للإحساس به وتداوله في العلم الحسِّيّ، فإنَّ القسم المُهم منها خارج نطاق العلم الحِسِّيّ، وواقعٌ في دائرة العلم العقليّ مع أنَّ أساسها جميعاً هو الوحْيُ والإلهام الذي هو أَوسع من قدرة العلم الحسِّيِّ ومنطقة العلم العقلي، ويستقرُّ في دائرة العلم القلبيِّ مشهد الحقائق.

فسندُ العلم الحسيِّ هو المبادىء الكلِّيةُ وغير التجريبيَّة القابلةُ للتعليل بالبُرهان العقليِّ المحضِ.

ولو خطي عارفٌ بالعلم القلبيّ وشهود المعارف دون أن يتمكَّن من وضع موجودات القلب في قالب البُرهان، وجعلها في معرض أفكار الآخرين، والإستفادة من الإعجاز لتقريبها من النفوس، لما عُنِيَ إلاّ بنفسه، ولما كان من هذه الجهة فرقٌ بين العارف صاحب القلب والعابد صاحب السمع والزاهد صاحب النظر لا البصر.

وطُمأنينةُ صاحبِ القلب أكثرُ من سواهُ طبعاً، لكنَّه لا قُدرة له علىٰ إنقاذ غريقٍ.

من هذه الجهة ليس القرآنُ الكريم وحده علَّل خُطوط الدِّين الأصليَّة، وإنَّما حتَّىٰ النبيُّ الأكرم ـ صلّىٰ الله عليهِ وآلهِ ـ أُمِر بتبيينها، وقد استدلَّت حضرتُه في نور الإحتجاج المُتنوِّع علىٰ معارف الإسلام الأصيلة، ولأَنَّهُ استمدَّ من الإعجاز، أَتاحَ للآخرين الإيمان.

واستفاد الأَئمّةُ المعصومون ـ عليهم السلام ـ من هذين الأُسلوبين ليُهيئوا للسائلين والمُتحيِّرين وسيلة العلم أو الإيمان.

ومن لم يكن من أهلِ الكرامة الذي يجعلون الآخرين يُباشرون الإيمان، ولا من أهل البُرهان الذين يُوقِظون غيرهُم ويكونون سبباً لإيمانهم بالعلم، وكان إثر العجز عن العلم العقليّ وفقهِ شهودِهِ القلبيّ قائلاً بانفكاك الدِّين من العلم وغير قابلٍ للاستدلالِ، سلَّم زِمام العمل لنفسه الذليلة وأَودعَهُ يد العلم الحسِّي القهّارة.

وعندئذ كان شاهداً علىٰ تدميرات العِلم الحِسِّيِّ المُعتدي، ولا سبيل لهُ إلىٰ دفع الطُّغيان أو رفع العدوان.

ولذا شهر حربة الطَّعن واللعن حلاً لعقدته النفسيَّة، لا حلاً لمُعضلة الدين، واندفع لرفع قلقه، لا لرفع الشوك عن سبيل الإسلام، وراح يُديرُ حربتهُ حول رأسه مُنشداً: أَخشَى أَن يغلبُوني.

ولننظُر الآن إلىٰ حال من يقول بانفكاك الدين عن العلم بالمعنى الأعمَّ، ويراهُ غير قابلٍ للتعليل، لنعرف كيف بَعَثَ الإسلام الأعزلَ إلىٰ معركةِ العلم الحسِّيِّ

الحامية المُهاجمة؟

وكيف أَقصىٰ رسمه أَولاً، ثُمَّ محا اسمه، وجعله نسياً منسياً مُطلقاً؟

والعلم الحسيُّ علىٰ هذه الفكرة أَن الشيء غير القابل للإحساس، ولا يُحسُّ بالحِسِّ المُسلَّح ولا بغير المُسلَّح لا سهم له من الوجود العينيِّ، ولا وجود له في الخارج، وليس هو سوىٰ جزءٍ من التصورات الذهنية التي لكلِّ امرىءٍ سهمٌ فيها يصنعه علىٰ نحوٍ خاصٍّ، ويُنمي في باطنه هذه الفتوىٰ المشؤومة المستندة إلى مبادئه الخاصّة التي يُثبتُها بتقدُّمه المادِّي اللافت للنظر، ومع هذه الحملة التي ليست في محلِّها في شأن الدِّين يقول:

لأَنَّ مسائل الدين ليست قابلةً للإحساس، وليسَ لها صلاحيةُ الإبطال أو الإثبات الحسِّيِّ، لم تكُن علميَّةً.

ولا تكون عينيَّةً في النتيجة.

والذِّهني تابعٌ للأذهان المتنوِّعة في أَحوالٍ مختلفةٍ من دون ضابطٍ علميٍّ.

يعني أَن أُم الكتاب والكتاب المُبين واللوح المحفوظ وأَمثالها لا سبيل إلى الإطمئنان إليها والإعتقاد بتحقُّقها خارج الذِّهن، فهي ظاهرةٌ ذهنيةٌ فقط، لأَنَّها ليست قابلةً للإثبات الحِسيّ أو الإبطال التجريبيّ.

وفي النهاية انحسر الإسلامُ من العين إلىٰ الذِّهن، ومن الخارج إلىٰ اللفظ الصرف وما كان له مكانٌ خارج فضاءِ الفم والذِّهن.

ويُصدر أَمرٌ آخرُ إلى الإسلام الأعزل بتحمُّل ذلك، وهو أَنَّ الظواهر الذهنيَّة تابعة للظواهر العينيَّة، ولا استقلال لها عنها، ولذا تختلفُ في الأحوال الزمانية والمكانية المُتنوِّعة.

ولأن مبدأ ظهور الظواهر الذهنية حوادث عينيَّة مُتحولةٌ، فإِنَّ هذه الظواهر لن تثبت أَبداً.

والدينُ أيضاً خاطرة ذهنيّةٌ محضةٌ، فلا ثبات له أبداً.

والظواهر الخارجيّة محدودةٌ ومقيَّدة لا مُطلقةٌ، وما من محدودٍ يكونُ سبباً لِظُهور مُطلق.

فالدِّينُ المُسبَّب عن الظواهر المحدودة المقيَّدة لن يكون مُطلقاً أَبداً.

ولأَنَّ الظواهر العينيّة تحصُل علىٰ أَساس الجبر العلِّي والعلمي الواحدة بعد الأُخرىٰ بنحو الضرورة، وليس لظاهرةٍ خارجيّةٍ اختيارٌ ما.

والدِّينُ الناشىء عن الظواهر الجبريَّة (الحتميَّة) يظهر بحتمية المحيط والأوضاع البيئيّة وأمثالها، وهو مجبورٌ في ثباته وسُقوطه علىٰ اتِّباع الطبيعة القاهرة، لا اتِّباع الإنسان الحُرِّ، بل هو ينطبع في ذهنه دون إِرادته، ويزولُ منه دون إِرادته.

فالدِّينُ علىٰ هذا:

أوّلاً: أَمرٌ ذهنيّ، لا عينيّ.

ثانياً: مُتغيّرٌ لا ثابت.

ثالثاً: مقيّدٌ لا مُطلقٌ.

رابعاً: جبريّ لا اختياريّ.

وإثر خلع سلاح الإسلام تقع حوادثُ أُخرىٰ وهجومٌ للعلم الحسيِّ لا حدَّ له.

فلا يبقىٰ معنىً لخاتميّة الشريعة وثباتها ونزاهتها عن نسخ الزوال، ودوام الحلال الإِلهيّ وبقاء الحرام الدِّيني علىٰ حالهما.

رسالة القرآن في قسمها الثقافيّ تفرق العلوم، وتُبيِّنُ معارفها الأصليّة في محور العلم العقليّ والشهود القلبيّ، وتكُف يد العلم الحِسِّي عن التطاول عليها، وتُسلِّح الإسلام الأصيل بسلاح العقل والشُّهود، وتنشر على العلم الحسِّي ظلاً رؤُوفاً، وتحضُّ الجميع علىٰ تعلُّمه والإنتفاع به، وترىٰ معرفة النظام الفاعليّ والغائيّ والداخليّ شيئاً ضروريّاً، وتعد الأسرار الطبيعيّة آيات الحقِّ في الآفاق

والرموز النفسانيّة علامات الله.

وتُعرف شُهود ذات الحقِّ بمُشاهدة ذات الحقِّ ذاتها قبل التحقيق الكافي في آيات الآفاق والأنفس، وتحسب الحكماء الموحِّدين نظير الملائكة الشاهدين بوحدانيّة الله، وتصف الإحساس بالقُصور عن معرفته ـ سُبحانه.

ومثلما أُشير في أثناء فصل رسالة القرآن في المعرفة، فإن سعي القرآن الذي هو عصارة رسالات الأنبياء ليس أن يُبرهن علىٰ أنّ معارف العقل نظريَّة، وتوصل أصحابَ النظر إلىٰ مقام إدراك المعاني العقليّة، وتنقُلُهم من الإحتجاج إلىٰ الإجتهاد «ويُثير لهم دفائن العقول»[1].

بل فضلاً عن تعليم مبادىء البرهان ونتائجه القطعيّة يسعىٰ أن يُزيح ستار الفكر عن عين الفُؤاد، وتوصل الإنسان الصالح السالك إلىٰ مقام شهود الغيب المنيع، وتُري باطن الأشياء ولا سيَّما باطن الدُّنيا التي حُبُّها رأس كلِّ خطيئةٍ، وتُجلِّي للإنسان خصومة الشيطان عدوِّه المُبين، لينال ما استخفىٰ في نفسه بإلهام إلهيٍّ: ﴿**ونَفْسٍ وَمَا سَوَّاها * فَأَلْهَمَها فُجُورَها وتَقْواها**﴾[2] يتفتَّح علىٰ ما كان يجهل، ويعرفه، بل يشهده.

يتَّضح ممَّا مرَّ سرُّ تطبيق الكوثر علىٰ القرآن الكريم، لأَنَّ كلَّ نوعٍ من الظمأ الثقافي يرتفع بهدم جدار حصر العلم بخُصوص التجريبيّ والحسّيّ، يعني أنّه يَروي التربة الظمأىٰ للأفكار أولاً، ويغرسُ شجرة الطوبىٰ في أرضٍ طيّبةٍ ثانياً، ويعرض ثمرة تلك الشجرة اليانعة علىٰ السالكين، كما تفضَّل حضرةُ علي ابن أبي طالب ـ عليه السلام ـ بشأنه: «جعله الله ريّاً لعطش العلماء، وربيعاً لقلوب الفقهاء، ومحاجَّ لطرق الصُّلحاء، ودواء ليس بعده داء، ونُوراً ليس معه ظُلْمةٌ... وبُرهاناً لمن تكلَّم به... وعِلماً لمن وَعَىٰ»[3].

---

(١) نهج البلاغة: خ ١.
(٢) الشمس: ٧ ـ ٨.
(٣) نهج البلاغة: خ ١٩٨.

وتأمُّلُ هذا البيانِ للإمام المعصوم يُري أنَّ رسالة القرآن ليست في بُعد العلم العقليّ أو الفقهيّ فقط، لتُطفىءُ عطش العلماء العلميِّ.

ولا هي إرواءٌ لمملكة قلوب المُحّققين، لتكتفي بتزيين قلوبهم ثقافياً فقط، بل تسعىٰ إلىٰ جني ثمار العمل الصالح من مزرعة القلب العامرة، وتنتهي إلىٰ السير والسلوك، ليبين سبيلُ العلم والعمل ورسمه.

وعلىٰ نحو ما ورد في أوصاف الكوثر الذي يرتفع بتناوُله كلُّ ظمأ، ورد بشأن القرآن الكريم أنَّ كلَّ مرضٍ وظُلمةٍ وسواهما يرتفع بالتبرُّك به.

ومن الضروريُّ في الختام تذكُّرُ هذه النكتة الحسَّاسة، وهي أن كل رسالات القرآن التي عرض بعضها في الفصول الماضية لا تُنفذ إلاّ في ضوءِ الاقتران بالعترة الطاهرة ـ صلواتُ الله وسلامُه عليهم أجمعين ـ فقط.

وإلاّ، فإنّه لن يتحقق هدفٌ من تلك الأهداف السامية في ظلِّ الفكرة الباطلة (حَسْبُنا كِتابُ اللَّهِ) مثلما ورد في حديث الثقلين عن الرسول الأكرم ـ صلَّى الله عليه وآلهِ ـ أنَّ هذين الوزنين الوزينين لا يفترقان أبداً، وأن توهُّم انفكاك أحدهما من الآخر هو الزعم بتجزئة البسيط التي تعادل نفي أصله.

وحديث القرآن الناطق حضرة أَمير المؤمنين ـ عليه السلام ـ عن وجوب الرجوع إلى أهل بيت العصمة والطهارة هو: «واعلمُوا أنكم لن تعرفوا الرُّشد حتَّىٰ تعرفوا الذي تركه، ولن تأخذوا بميثاق الكتاب حتى تعرفوا الذي نقضه، ولن تمسكوا به حتَّى تعرفوا الذي نبذه.

فالتمسوا ذلك من عند أَهله

والأمل أن تكون قُلوب الجميع موطن القرآن والعترة ـ عليهم السلام ـ.

مقدمة

الثورة الإسلامية بدأت بهداية فكرية

علىٰ النحو الذي كان وجود أصل الثورة الإسلاميّة بهدايةٍ فكريَّةٍ، فإنَّ دوامها سيكون باستدامة الدعوة الثقافيّة.

ولأنَّ يقظة الشعب المُسلم في إيران بدأت بقيادة دينيّة، فإنَّ نهضتَهُ ستنتشر بهدايةٍ مذهبيّةٍ أيضاً.

وهذا هو معنىٰ صُدور الثورة الإسلاميّة خارج بلادنا.

معنىٰ صدور الثورة

لا يعني صدورُ الثورة التدخُّل في شؤون البلدان الأُخرىٰ.

وإنَّما يعني الجواب عن أَسئلة الناس الظامئين إلىٰ المعارف الإلهية.

ولكون المبدأ الفاعل في الناس جميعاً والعالم كله هو الله، ولكون المبدأ القابل في الناس جميعاً هو الفطرة الطالبةُ لله الباحثة عنه، فإنَّ وظيفة القادة الإلهيين تقتضي أن يُسمِعُوا اصحاب القلوب المتلهِّفة الغيبيَّ المألوف لدىٰ أَسماع القُلوب، وأَلّا يَحرِمُوا فرداً أَو فئةً هذه الموهبة الإلهيّة.

وراثة الأنبياء والأئمة
عليهم السلام

ثورةُ إيران الإسلاميّة استدامةٌ لسبيلِ المُرسلين الإلهيين عُموماً والرسول الأكرم وخُلفائه الصادقين ـ عليهم السلام ـ خُصوصاً.

وقيادة الإمام الخمينيِّ ـ قُدِّس سِرُّه ـ هي وراثة النُّوَّابِ العامِّين لأُولئك الهُداة الدينيِّين، وعلىٰ هذا أخذ كُل خُطوط الهداية من الإرشادات الدينيَّة.

التدرج في التنفيذ لا في أصل البعثة

لئن كانت بعثة الرسول الأكرم ـ صلَّى اللَّهُ عليه وآله ـ منذُ بدايتها عالميَّة، فإنَّ تنفيذها ابتدأ من عشيرته الأقربين حتى أعظم امبراطور في عصره، لا أَنَّ رسالته ـ صلى الله عليه وآله ـ كانت محدودةً، ثُم اتَّسعت.

والتمايُزُ بين آية ﴿وأَنْذِرْ عَشِيرتَكَ الأَقربين﴾[1] وآية ﴿فاْصدَعْ بما تُؤمَرُ﴾[2] هو في أُسلوب التنفيذ التدريجيِّ للرسالة لا في نَماءِ النُّبوَّة نفسها مثلما أَنَّ الامتياز بين آية ﴿قاتِلُوا الذين يَلُونَكُم مِنَ الكُفَّارِ﴾[3] وآيةِ ﴿هُو الَّذي أَرْسَلَ رسُولَه بالهُدىٰ وَدِينِ الحَقِّ لِيُظهِرَهُ علىٰ الدِّيْنِ كُلِّهِ وَلَو كَرِهَ المُشْرِكُونَ﴾[4]، هو التدرج في تبليغ الرسالة لانماؤُها.

وهكـذا مفـاد الآيـة: ﴿قـاتِلُـوا الـذيـن يَلُـونَكُـم مِـن

(١) الشعراء: ٢١٤.
(٢) الحجر: ٩٤.
(٣) التوبة: ١٢٣.
(٤) الصف: ٩.

الكُفَّارِ﴾[1] والآية: ﴿هُو الذَّي أرْسَلَ رسُولَه بالهُدىٰ وَدِينِ الحَقِّ لِيُظهِرَهُ علىٰ الدِّينِ كُلِّهِ وَلَو كَرِهَ المُشرِكُون﴾[2] فهو تدرجٌ في تبليغ الرسالة لا استكمالٌ لها، بمعنىٰ أنها كانت محدودةً، ثمَّ نمت واتَّسعت.

عالمية النهضة الخمينيّة

هدفُ نهضة إيران الإسلاميّة بقيادة الإمام الخُمينيّ ـ قُدس سره ـ كان وما يزال عالمياً.

والفرق بين بيانات الإمام الخميني ـ رحمه الله ـ للشاه المقبور ورجال نظامه المُنحطِّ وبين رسالته إلى ميخائيل غورباتشوف الزعيم السوفياتيّ هو في أُسلوب عمله بوراثته لأُولي العزم.

فواجبه داخل إيران وخارجها واحدٌ.

رسالة الإمام الغنيَّة بالأفكار العميقة

مضمون رسالة الإمام ـ رحمه الله ـ عميقٌ يحتاج تبيانُه إلى البسط الملائم لبلاغة نصِّها من غير إملالٍ ولا إخلالٍ، فالتطويل لا ينسجمُ وإشراقها كما لا ينبغي المُرور بها دون تأمُّل اسرارها، فما استساغ شارحوا نهج البلاغة الإطناب في بيان الكلمات القصار فيه، واكتفوا بكشف السِّتار عن جبين بدائعه، ووصلوها بما تنتمي إليه من كمال سيِّد الأَولياء علي بن أبـي طالب وأفضلُ صلوات المُصلِّين، ودلُوا علىٰ ما تنبعُ منه من مشارق حكمته.

ولم يكُن نظر الإمام الخمينيّ في الدِّين نظر الأخباريين فيه من كُوَّة التقهقر والتحجُّر المُظلمة ولا نظر الأُصوليين الذين ينظرون إليه من خلال مباحث الألفاظ

---

(١) التوبة: ١٢٣.
(٢) الصف: ٩.

والأصول العملية الضيِّقة.

وما كان كأمثاله من الحُكماء والعُرفاءِ الذين لم يُسعفهم مقامُهم العلمي الرفيع وجمعُهم بين الغيب والشهادة برُؤية الصراط المستقيم، فهم يأنسون بالنشأة الغيبيّة أكثر من أُنسهم بعالم الشهادة في الأغلب.

فمعرفتُهُ الدينيّةُ في الفقه الأصغر والأوسط والأكبر نابعةٌ من نُور الأئمة المعصومين ـ عليهم السلام ـ فهؤلاء المُقدَّسون عرفوا الدِّين في مزاياه الغيبيّة والحُضورية كافَّةً، وعملوا علىٰ تنفيذها الذي ليس له سوىٰ سبيلٍ واحدٍ هو إقامةُ الحُكم الإسلاميّ الذي لا تكون فيه علاقة الفقيه بالناس كعلاقة المتحدِّث بالمُستمع أو كعلاقة المُقلَّد بمقلِّديه التي ما تزالُ شائعةً محصورةً في التعليم والتهذيب والبرهنة علىٰ وحدة الوجود التشكيكيَّة أو الشخصيَّة علىٰ ما دأب عليه فئةٌ من الحكماء والعُرفاء.

وإنما علاقة الفقيه العادل الجامع للشروط بالناس هي علاقة الحافظ للمحاسن التي امتاز بها الأعاظم وما يزالون يمتازون بها كما هي حالُ الإمام والأئمَّة التي تُمثِّلُ سيرة نُوّاب المعصُوم ـ عليه السلام ـ قبلاً وبعداً.

براعة الإمام الخُمينيِّ في الفقاهة

لم تكن براعةُ الإمام الخمينيِّ في الفقاهة في طرحه أصل ولاية الفقيه، فلهذا المبدأ سابقة طويلة، ولا في جمع البراهين العقليّة والنقليّة عليه، فما كان بلا استدلالٍ عليه.

وما كانت براعتُه في تدوين رسالةٍ خاصَّةٍ بها، فما أكثر الرسائل المدوَّنة فيها!

ولكن براعته تجلت في رُؤيته ولاية الفقيه النائب لإمام الزمان شاملةً الزمان والمكان تسعُ كُل أرضٍ وعصرٍ، وفي اتِّحاد عقله العمليِّ معها اتِّحاد عقله النظريِّ مع الفقاهة.

ولاستقراره في أُفق التجرُّد الأعلى أَجاب الحجاب بين النظر والعمل، فامتزجت الفقاهة بالولاية في روح هذا الإنسان المتكامل امتزاجَ نفسه بالمعقول في مقام تجرُّده العقليِّ التامِّ.

من الممكن أن يكتب أحدٌ كتاباً عن إمامة الفقيه العادل النائب عن صاحب الزمان ـ أرواحُنا فِداهُ ـ فيكون له ما للإمام الخمينيِّ من المقول أو المكتوب في الجانب العلميّ، لكنَّه يبقىٰ كسائر الأُمَّة في الجانب العمليِّ.

وهذا هو شأنُ من لم يضع قدمه في هذا الوادي، فهو يرىٰ شروط الإستحصال حصوليَّةً، ويحسبُ مقدِّمات الواجب مقدِّمات الوجوب، فيكون حديثُه عن ولاية الفقيه نظير حديثه عن الرِّقِّ الذي يُطرحُ شحذاً للأذهان بعيداً عن الإبتلاء.

وهناك فرقٌ بين التحدُّث بالإمامة والإمامة، وفرقٌ بين القائل بولاية الفقيه والمطبوع عليها أيضاً يظهر في نظرة كلٍّ منهما إلىٰ الفقه وإقامة أحكامه.

من هنا صبَّ الإمام غضبه الولائيَّ علىٰ القصر الغربيِّ الأبيض، وقال: «لن تستطيع أمريكا أَن ترتكب حماقةً ما».

ومن هنا جعل قصر الكرملين مورد عطفه مثلما جعل أكواخ المحرومين كذلك، فدعا رئيسه وأعيانه إلىٰ دين الإسلام المُبين إنقاذاً لهم من نار الإلحاد وإخراجاً إلىٰ نور التوحيد.

بعثة الإمام الخُمينيِّ إلىٰ موسكو

بعث الإمامُ الخمينيّ ـ قُدِّس سِرُّه ـ وفداً إلىٰ موسكو في الرابع والعشرين من جُمادىٰ الأولى سنة تسعٍ وأربعمائةٍ وألفٍ، وعاد منها في اليوم التالي له، وكانت مُدَّة البعثة ثلاثاً وعشرين ساعة.

واستقبل الوفد ممثِّلٌ خاصٌ بالرئيس السوڤياتي وعددٌ من كبار الساسة وإمامُ الجُمعة في موسكو والسفير الإيرانيُّ وعددٌ من الإخوة الإيرانيين العامِلين معه.

الإستقبال والتوديع

ما اتصل رئيس الوفد اتصالاً سياسيّاً ما بفردٍ أو جماعةٍ لا قبل لقاء الرئيس السوفياتي ولا بعده، فغايتُه إبلاغُ دعوة الإمام وإيضاحُ مضمونها العميق.

ولكن جرىٰ حديث مُفصلٌ عن التوحيد وتفنيد الإلحاد بلسان البُرهان وبلسان الفطرة سمعه المسُتقبل والمُودِّع طوال أربعين كيلومتراً هي المسافة بين موسكو وقطارها، فقد طُويت بذكر الحقِّ ونشر آثاره والدعوة إليه وإحياء فطرة الملاحدة الماركسيِّين ذهاباً وإياباً.

مدة لقاء رئيس الإتحاد السوفياتي

استقبل الرئيس السوفياتي الوفد الساعة الحادية عشرة ضُحىٰ الخامس والعشرين من جُمادىٰ الأولىٰ سنة تسعٍ وأربعمائةٍ وألفٍ للهجرة المقدَّسة، واستغرق الاستقبال ساعتين وخمس دقائق.

وعند دخولنا الكرملين استقبلنا الرئيس وإثنان من كبار المسؤولين السياسيِّين علىٰ عدَّة خُطواتٍ في القاعة، واستعدُّوا بحرارةٍ لاستماع رسالة الإمام الخمينيِّ ـ قُدِّس سره.

معاملة الوفد لقادة روسية

بلَّغ الوفد رسالة الإمام بلسان الإرشاد مُنزِّهاً القول الإلهيَّ الفصل عن الهزل الجائز في العرف الديبلوماسي غير ذابح صلابة الدعوة إلى التوحيد تحت أَقدام المجاملة الرائجة بين الساسة بالمُداهنة والوهن.

واحتفظ برعاية الأدب والإحترام التي هي من الواجبات في سياسة الإسلام الدوليَّة، وأَدَّىٰ الرسالة أداء مُبلِّغَ لا قراءةً عابرة.

ولهذا صلَّينا قبل الخروج من محلِّ إقامتنا، وسألنا الذات المقدَّسة للّهِ سُؤال مُحتاجٍ أَن ﴿رَبِّ اشرَحْ لي صَدْري * ويَسِّرْ لي أَمْرِي * واحْلُلْ عُقدَةً مِن لِسَاني * يَفْقَهُوا قَولي﴾[1].

وبإحساس هُدوءِ الروح وعدم الاعتناء بقصر الكرملين، وبإبلاغ الرسالة في هيئة التعليم وتبيين مضامينها السامية في ثوب التدريس فسُمع الهاتف الغيبيّ: ﴿قَالَ قَدْ أُوتِيتَ سُؤْلَكَ يا مُوسىٰ﴾[2].

ومثلما تهافتت القُدُراتُ السياسيَّةُ للاحزاب الشيوعيّة في بُرهةٍ قصيرةٍ، وتهاوىٰ الكثيرُ من مراكز اقتدارها، وصل صوتُ السفراءِ الإلهيِّين إلى أَسماع الجميعْ: ﴿فَأَخذناهُ وجُنُودَهُ فَنَبَذْناهُمْ في اليَمِّ وَهُوَ مُلِيمٌ﴾[3].

كيفية إبلاغ الرسالة

كانت كيفية إبلاغ الرسالة سهلةً حتىٰ إنَّ جميع كلماتها والتوضيحات الضروريَّة لبعض الموارد كانت قد قُرئت قراءةً جيِّدةً.

ثم ترجمها مترجموا الكرملين الخاصون للسيِّد غورباتشوف وأمرئين كانا حاضرين.

وكان المترجم يسألُ عن المورد غير المُتيسِّر الإدراك، فيُبيَّنُ له ويُفسر، وبعد أن يُدركه إدراكاً كاملاً يترجمه لزعيم الإتِّحاد السوفْياتي بالروسيَّة.

وخلال قراءة الرسالة وترجمتها التي استغرقت خمساً وستِّين دقيقةً سجل غورباتشوف نفسه يُسجِّلُ نكاتٍ مُهمَّة، وهكذا كان الرجلان اللذان معه يفعلان.

---

(١) طه: ٢٥، ٢٦، ٢٧، ٢٨.
(٢) طه: ٣٦.
(٣) الذاريات: ٤٠.

طريقة تسلم الرسالة

كان استماع قائد الإتحاد السوفياتي طوال قراءة الرسالة في كمال الأدب الديبلوماسيّ، لأنَّ أصل النَّصِّ وإنشاءه كان في أوج الهداية إلى التوحيد لا في حضيض الديبلوماسيّة.

وكان أُسلوب إبلاغها في حدِّ التدريس لا التقرير الصِّرف.

ولذا شُوهد في وجهه علامة ﴿فَبُهِتَ الذي كَفَرَ﴾[1] مشفوعةً بالإنفعال الذي راح يُحيي الفطرة المرتكزة فيه.

سرية رسالة الإمام التاريخية

لأنَّ صدور هذه الرسالة الصانعة للتاريخ كان بعد قبول القرار ٥٩٨ ودخول إيران الإسلاميّة مرحلة إعادة البناء وترميم ما دمرته الحرب المفروضة عليها ثماني سنواتٍ كان مضمون الرسالة سرِّياً للغاية لم يطَّلع عليه إلاَّ الأوحدي من نبلاء المسؤولين في جمهورية إيران الإسلاميّة.

ولذا لم يحتمل قادةُ روسية عموماً وصدر هيئة الرئاسة خصوصاً احتمالاً ما بشأن مُفادها ما عدا احتمال الدعوة إلى الإسلام المحمديِّ الأصيل.

من هنا لم يستنتج قادة الكرملين بعد استماع خُطوط الرسالية الأصليّة من كلِّ ما قضوا وما افترضُوا سوىٰ السرابِ.

وما عجزوا عن الجواب المناسب لحجم هذه الرسالة السماوية الموزون عاجلاً، بل بقوا كذلك آجلاً.

كما أنَّ حضرة الإمام ـ قُدِّس سرُّهُ ـ قال لِمُرسل غورباتشوف الخاصّ: «كنت

---

(١) البقرة: ٢٥٨.

أُريد أن أفتح له باباً من عالم الغيب، لا أن أُحدثهُ عن قضايا العالم المادِّي».

وقد شرع قائد الإتّحاد السوفياتي بالجواب عن رسالة الإمام إليه بعد استماعه الدقيق لها وإدراكه لمنظور الإمام ـ قُدِّس سرُّه ـ بتأنٍ كاملٍ كشف عن تدبّرهِ في الإجابةِ، فكان وقتُ حديث السيِّد غورباتشوف وتسلُّم الوفد المُرسل إليه الجواب النهائيَّ حدود ساعةٍ.

خلاصة جواب قائد الإتحاد السوفياتي

عُصارة المطالب التي قالها وترجمها مترجموا اللقاء إلى الفارسية كان منها:

١ ـ أشكرُ للإمام الخُمينيِّ إرساله إليَّ برسالة.

٢ ـ سأُجيب عنها في الوقت المناسب.

٣ ـ سأُعلن مضمُونها لعلماء الإتحاد السوفياتي.

٤ ـ قدَّمنا قانون حرِّية الإيمان المصادقة عليه.

٥ ـ قلت قبلاً يمكننا أن نعيش بِحُسن جوارٍ مع اختلاف المبادىء.

٦ ـ دعانا الإمامُ الخُمينيُّ إلى الإسلام، فهل لنا أن ندعُوهُ إلىٰ مدرستنا (وهنا ابتسم وكرَّر هذه مُلاطفة).

٧ ـ هذه الدعوة تُحتسبُ نوعاً من التدخل في شؤون بلدٍ آخر، لأنَّ كلَّ بلدٍ حُرٌّ ومُستقلٌّ في انتخاب المدرسة.

جواب الوفد النهائي

لدىٰ تسلُّم الوفد الإيرانيِّ هذه المطالب نظر في أهمِّ بندٍ من الجواب، الا وهو آخِرُها الذي يُرىٰ فيه سمةُ التعامل السياسيّ مع رسالة الإمام ـ قُدِّس سِرُّهُ ـ لا التعامل الثقافيّ والتعليميِّ المحض، والذي سيكونُ ـ بالنظر السياسيِّ ـ تدخُّلاً في شؤون بلدٍ أَجنبيٍّ، وبهذا الترتيب يكونُ أَصل الرسالة وإرسالها محطَّ سُؤالٍ، وحينئذٍ لا تبلُغُ غايتها.

ولذا أجاب مسؤول الوفد بقوله: «أشكركم على الاستماع لقراءة الرسالة بكمال سعة الصدر، وأُقدِّرُ إعلانكم الاستعداد لبعث جوابها.

وإطلاعُكم علماء بلادكم عليها جديرٌ بالشُّكر، ونُقدِّر تقديمكم قانون حُرِّية الدِّين للمصادقة عليها ونأمل إسراعه.

كما أَنَّ العيش بسلامٍ مع اختلاف المذاهب ميسورٌ في حال مُراعاة الأُصول الإنسانية.

تهذيب روح القادة وإرشادهم ليس تدخلاً في شؤون بلدٍ أجنبي

أما (التدخُّل في الشؤون الخاصَّة ببلدٍ آخر)، فيجب إيضاحُها:

أنتم لديكم الفعالية الحُرة في عمق الأرض الروسية الواسعة حتَّىٰ أوج الفضاء، ولا حقَّ لأحدٍ أن يتدخَّل في الأمور الداخلية لبلدٍ أجنبيٍّ.

لكن مُحتوى هذه الرسالة مثل رسائل القادة الإلهيِّين الآخرين لا صلة لها بما تحت الأرض الروسية ولا بما فوقها، ولا ارتباط لها بسماء روسية، بل هي مُرتبطةٌ بروحكم أنتم.

حضرة السيِّد غورباتشوف، هل أنتم كالشجرة موتكم الذبول والتفسُّخ، وليس بعد هذا الموت خبرٌ عن الحياة وآثارها؟

أو روحُكم مثلُ طيرٍ محبوسٍ في قفص الطبيعة، وموتكم بمنزلة فتح هذا القفص وطيران الروح إلى عالم الخُلْد؟

طبعاً هي الثانية لا الأُولىٰ.

ورسالة الإمام دعوةٌ إلى التوحيد واتِّقاء الإلحاد، وهي متعلقةٌ بروحكم.

وعندما تكون الروح موحِّدة تعزف النهج الصحيح لحماية البلاد، وتَديرها إدارة حسنةً.

تاريخ تدوين شرح الرسالة

في ختام هذه المقدّمة نذكر نُقطتين مُفيدتين:

أُولاهما أن تفصيل تقرير هذا السفر التاريخيِّ في شهر دي من العام الماضي أَذاعتهُ وسائلُ الإعلام في الأُمَّة الإسلاميَّة.

وثانيتُهما أن شرح بعض الموارد من المتن التي تُذاعُ الآن دون في شهر فروردين من العام الماضي، لكن لم يطل الوقت، في طبعها الذي وافق رحلة الإمام الخمينيِّ ـ قُدس سره الشريف ـ فعيق.

وضمن سُؤال عُلوِّ الدرجة لروح الإمام الخمينيِّ المُطهَّر ـ قَدّس الله نفسه الزكيَّة ـ ندعو الله أن يوفِّق مؤسّسة تنظيم ونشر آثار الإمام ـ رحمه الله.

الجوادي الآملي
١٠ فروردين ١٣٦٩

الفصل الأول

شرح رسالة حضرة الإمام

من معالم الإسلام البارزة العالميّة والشمول والدوام، ولذا يجتذب الناس إليه ﴿نَزَّلَ الفُرْقانَ عَلَىٰ عَبدِهِ لِيَكُونَ لِلْعَالَمِين نَذِيراً﴾[1] .

﴿وَمَآ أَرسَلناكَ إلاّ كَآفَّةً لِلنّاسِ بَشِيراً وَنَذِيراً﴾[2] .

﴿نَذِيراً لِّلْبَشَرِ﴾[3] .

العلماء الصادقون ورثةُ الأنبياء الإلهيِّين، وميراثهم هو نشر المعارف الدينية من دون خوفٍ ﴿الَّذِينَ يُبَلِّغُونَ رِسَالاَتِ اللَّهِ ويَخْشَوْنَهُ وَلاَ يَخْشَوْنَ أَحَدَاً إِلاَّ اللَّهَ﴾[4] .

شرط دعوة الملحدين إلى التوحيد احتمال تأثرهم بها فقط، فلا هدف في الجهاد الإبتدائي هُنالك غير إتمام الحجّة ﴿مَعْذِرَةً إِلَىٰ رَبِّكُمْ﴾[5] .

---

(١) الفرقان: ١.
(٢) سبأ: ٢٨.
(٣) المدّثّر: ٣٦.
(٤) الأحزاب: ٣٩.
(٥) الأعراف: ١٦٤.

ومع أنَّ الأتقياء هم الذين ينتفعون بإرشاد الأنبياء لا بدَّ من إنذار العُصاة.

كانت دعوة الأنبياء الرسميَّة تبتدىءُ من مراكز القوىٰ، وتتَّسعُ ﴿وَلِتُنْذِرَ أُمَّ الْقُرىٰ وَمَنْ حَوْلَهَا﴾[1].

لأَنَّ عامَّة الناس تابعون لكبرائهم ﴿ربَّنَآ إِنَّا أَطَعْنَا سَادَتَنا وَكُبَرَآءَنَا فَأَضلُّونَا السَّبِيلَا﴾[2] وجبتْ دعوةُ الكُبراءِ أَوَّلاً.

وبالإلتفات إلى الأُصول المَذكُورة يتضحُ لماذا دعا الإمامُ الخُمينيّ ـ دام ظِلُّه ـ صدر هيئة الرئاسة في الإتحاد السوڤياتي إلىٰ الإسلام في هذا المقطع الحسَّاس من تاريخ العالم.

---

(١) الأنعام: ٩٢.

(٢) الأحزاب: ٦٧.

الفصل الثاني

الشرط الرئيسي للدعوة إلىٰ التوحيد هو اتقانُ الرسالة وتقوىٰ الداعي، ولن يترتَّب أثرٌ للهداية بفقد أحد هذين الرُّكنين ﴿إِنَّهُ لَقَولٌ فَصْلٌ * وَمَا هُوَ بِالْهَزْلِ﴾[1] ، ﴿أَدْعُواْ إِلَىٰ اللَّهِ عَلَىٰ بَصِيرَةٍ أَنَاْ وَمَنِ اتَّبَعَني﴾[2] .

لا ريب في أَنَّ كلَّ متفكِّرٍ واعٍ مُوظفٌ بالنظر في كل المدارس المُتنوِّعة، واختيار الأحسن منها، ﴿فبشِّرْ عبادِ * الذينَ يَسْتَمِعُونَ القَولَ فيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَه﴾[3] ، وأَحْسَنُ القولُ في نظر القرآن الكريم هو مدرسة التوحيد التي يُمثِّلها دُعاة الإسلام نفسه ﴿وَمَنْ أَحْسَنُ قَوْلاً مِّمَّنْ دَعَا إِلَىٰ اللَّهِ وَعَمِلَ صَالِحاً وَقَالَ إِنَّنِي مِنَ الْمُسْلِمِينَ﴾[4] .

من هنا تنسجمُ دعوة الأنبياء مع الفطرة.

وفطرة الإنسان رائيةٌ للحقِّ داعيةٌ إليه.

ودعوة الأَنبياء شاملةٌ لجهتين:

---

(١) الطارق: ١٣ ـ ١٤.
(٢) يوسف: ١٠٨.
(٣) الزمر: ١٧ ـ ١٨.
(٤) فصلت: ٣٣.

إحداهما البرهان لسدِّ حاجة العقل النظرية.

والأُخرى هي الموعظة لسدِّ حاجة العقل العقلية **﴿ادْعُ إِلَىٰ سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحِكْمَةِ وَالْمَوعَظَةِ الْحَسَنَةِ﴾**(١).

وبالنظر إلى الأُصول المذكورة آنفاً يتَّضحُ سرُّ شحن إمام المتَّقين رسالةً من البُرهان والموعظة إلىٰ رُؤوس مدرسة الإلحاد وقد أَراهُم الجِدال الأَحسن في ضياء جمال البُرهان، وسَدَّ عليهم سبيل الفِرار **﴿فَأَينَ تَذْهَبُون﴾**(٢).

---

(١) النحل: ١٢٥.

(٢) التكوير: ٢٦.

الفصل الثالث

مثلما خلقت الحقائق جليَّةً في عالم الوجود لتربية أرواح الناس تربيةً علميَّةً، وغُذِّيت أفكارُ الجماعات البشريَّة من العلوم الصحيحة وصولاً إليها، وحُرِّرت من عذاب الجهل، ولم يُحصر نيل هذا المقام بأَحدٍ، كذلك خُلقت الموادُّ الغذائيةُ اللازمة من أجل أبدانهم، وسُخِّرت الأرض بأَمر خالق الكون لهم جميعاً، ولم يُقصر الوصول إلى ذلك علىٰ فئةٍ خاصَّة: **﴿وَمَا من دَآبَّةٍ في الأرض إِلاَّ عَلَىٰ اللَّهِ رِزْقُها﴾**[1]، **﴿وسَخَّرَ لَكُم مَّا في السَّمَاوَاتِ وما في الأَرض جميعاً﴾**[2]، **﴿وقَدَّرَ فِيهَا أَقْواتَها في أربعَةِ أَيَّامٍ سَوَاءٌ لِلسَّائِلينَ﴾**[3].

ولأَنَّ نظام التشريع إِلهيٌّ كنظام التكوين مُنع فيه حصر الثروة في يد فئةٍ خاصَّةٍ سواء الدولة والأثرياء غيرها **﴿كَيْ لا يَكُونَ دُولَةً بَيْنَ الْأَغْنِيآءِ مِنكُمْ﴾**[4].

ولأَنَّ حصر الثروات العامَّة بيد فئةٍ خاصَّةٍ مدعاةٌ لإِسراف المُترفين وبذخهم، وحرمان الحُفاة المألومين وبُؤْسهم وجب علىٰ حُماة الإِسلام الصادقين أَلاَّ يهدأوا إزاء عدم المُساواة، وأَلاَّ يُقرُّوا علىٰ النظام الحاكم علىٰ الشرق والغرب «أَخذ علىٰ

---

(١) هود: ٦.
(٢) الجاثية: ١٣.
(٣) فصلت: ١٠.
(٤) الحشر: ٧.

العُلماء ألا يقارّوا علىٰ كظَّة ظالم ولا سغب مظلوم»[1] ، «ما جاع فقيرٌ إلا بِما مُتِّع به غنيٌّ والله ـ تعالىٰ ـ سائلُهُم عن ذلك»[2] .

المال في الإقتصاد الإسلاميّ كالعمود الفقريّ للبدن، فإن صار بيد الأَغنياء، افتقرت الجماعة ودُعيت فقيرةً.

ولأَنَّ الفقراء لا يستطيعون القيام على المُتسلطِّين عليهم والوقوف في وجوههم، تنقسمُ الجماعة علىٰ فئتين: مُستكبرةٍ ومُستضعفةٍ.

وفي هذه الحال يهوي الكانِزون المُترفون في الإِفراط، ويقعُ صفر الوجوه في التفريط، وتنحرف الفئتان كلتاهما عن استقامة الدِّين «لا ترىٰ الجاهل إلاّ مُفرطاً، أو مُفرِّطاً»[3] .

الاقتصاد في النظام الإسلاميّ فوقيٌّ لا تحتيٌّ، والإعتقاد بأصالته ناشيءٌ عن نسيان الأصل وتقدير الفرع، وهو ما ورد فيه عن الرسول الأكرم ـ صلّىٰ اللّهُ عليه وآله ـ «اللهمَّ بارك لنا في الخُبز ولا تُفرِّق بيننا وبينه فلولا الخُبزُ ما صلَّينا ولا صُمنا ولا أَدَّينا فرائض ربِّنا»[4] .

ولم يكن وضع عامة الناس فائقاً ولا توصية به، فكثيرٌ من الصحابة في صدر الإسلام حفظُوا دينهم بالجوع.

وتنظيمُ قضايا الخمس والزكاة وأَمثالهما لم يكن لحفظ نظام الفقر والغِنىٰ، فمن مصارف الزكاة العِتق ﴿**وفي الرِّقابِ**﴾[5] .

ولا يسمح النظام الإسلامي للرق بالحياة مُطلقاً.

---

(١) نهج البلاغة: الخطبة الشقشقِيَّة.
(٢) ن. م: قصار الكلم.
(٣) ن. م: قصار الكلم.
(٤) فروع الكافي: ٥/ ٧٣.
(٥) البقرة: ١٧٧.

وفقه الإسلام فتح للمحقِّقين كتاب العتق لا كتاب الرِّق.

ومن مصارف الزكاة أَيضاً ملءُ يد المحتاجين أَيضاً، وما كان هذا حفظاً لنظام الغِنىٰ والفقر، حتَّى يُصبِّر الفقراء، ويحُثَّ الأثرياء على الشُّكر.

ما كان أصلُ الزكاة تعزيةً للفقراء قطُّ، ليبقىٰ محفوظاً.

فالإسلامُ يسعىٰ أن يحظىٰ الجميعُ برفاهيةٍ نسبيَّةٍ، وهذا ما سيتحقَّقُ في زمان حضور بقيَّة الله ـ أرواح من سواه فِداه ـ مع حفظ فروع الإسلام كافَّة.

ولأَنَّ أهمَّ مصرفٍ من هذا النوع هو من الميزانيَّة العامَّة الإنفاق في سبيل الله مشفوعاً بهذه الأحكام القابلة للتنفيذ.

ولن يُتوهم نسخُ هذه الأحكام المُحيية أو بُطلانها، ولا يتخيَّلُ زوالها.

وتأثيرُ الزمان والمكان وسائر شؤون الحياة باعثٌ على تحوُّل موضوعات الأحكام، فيتبدَّل الحُكم تبعاً لتبدُّل الموضوع.

حتَّىٰ أُسلوب تفكر الفقهاء ونظرهم واستنباطهم لا يبقى بغير تأثرٍ، لأَنَّ حفظ الفاصلة الكبرى في الجماعة أساس خروج كلتا الفئتين (الفقهاء والجماعة) من الدِّين كما حصل قبلاً.

ابتكار الأذكياء وامتيازُهم محترم في كلِّ فرعٍ، والتفاوتُ في الإنتفاع من المواهب المادِّيَّة والمعنويَّة ابتغاء تأمين الرفاهِ النسبيِّ للعامَّة جائزٌ.

ولن تُدمَّر الإستعدادات أبداً، ولا تُفرض المُساواة الظالمة بدعوىٰ العدل علىٰ نحو ما في الماركسيَّة التي جاؤوا بالبروستاريكا لإعادة بنائها أو تجديدها.

ولا يتساوىٰ القمع للأَحرار وتكميمُ الأفواه لمدىٰ الحكمة مع السكينة والهُدوء.

ولذا مال مُنظِّر الماركسية إلى الإنفتاح السياسيّ، وهذا الإنفتاحُ طبعاً إنَّما هو من أَجل الإنفتاح الإقتصاديّ، وهو كاشفٌ عن بطلان كبت الرغبات الفطرية.

وبالنظر إلى المقدّمات المذكورة آنفاً يتبيَّنُ لماذا ذكر الإمام دام ظِلُّه - في رسالته: «وستكون أُولىٰ المسائل الباعثة علىٰ نجاحكم يقيناً هي أن تُجددوا النظر فيما في سياسة أسلافكم من إقصاءِ لله والدِّين عن الجماعة الذي هو أكبر وأشد ضربةٍ أُنزلت بناس الإتحاد السوڤياتي».

وتفضل بأنه «مُمكنٌ أن تتراءى لكم حديقةُ الغرب الخضراءُ، ولكنَّ الحقيقة في مكانٍ أخر».

الفصل الرابع

إذا كان في نهج الطبيعة أن يشوك الباطل سبيل الحق، ويسدَّهُ على طالبيه ﴿لأَقْعُدَنَّ لَهُمْ صِرَاطَكَ الْمُسْتَقِيمَ﴾[1] «نور المُصطفى ونار أبي لهب»، فالحقُّ مُمتازٌ عن الباطل.

فالحق هو هذه الشجرة النامية الثابتة المُثمرة من الأصل إلىٰ الفرع الضارب في السماء.

والباطل لا جذر له ولا قرار.

جذور الحقيقة مُتشابكةٌ، وحبات الباطل مُتناثرة.

سلسلة الحقائق مُرتبطةٌ بالحقِّ المحض والحقيقة الصرفة التي هي الله ـ سبحانه ـ.

وحباتُ الباطل حاصل شيطنة الوهم ووسوسة إبليس.

وعليه تفضل زُراع الوجود: ﴿واللَّهُ أَنبَتَكُم مِّنَ الأَرْضِ نَبَاتاً﴾[2].

﴿ضَرَبَ اللَّهُ مَثَلاً كَلِمَةً طَيِّبَةً كَشَجَرَةٍ طيِّبَةٍ أَصلُها ثَابِتٌ وفَرَعُها فِي السَّمآءِ﴾

---

(١) الأعراف: ١٦.

(٢) نوح: ١٧.

﴿تُؤْتِي أُكُلَها كُلَّ حِينٍ بِإِذْنِ رَبِّهَا﴾[1] .

﴿وَمَثَلُ كَلِمَةٍ خَبِيثَةٍ كَشَجَرةٍ خَبِيثَةٍ اجْتُثَّتْ مِن فَوْقِ الْأَرْضِ مَا لَهَا مِن قَرَارٍ﴾[2] .

وبشأن ترابُطُ جذور الحقيقة تفضَّل ـ سُبحانه ـ: ﴿أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا تَتْرَىٰ﴾[3] .

﴿وَلَقَدْ وَصَّلْنَا لَهُمُ الْقَولَ لَعَلَّهُمْ يَتَذَكَّرُونَ﴾[4] .

وتفضَّل بصدد تفرق حبَّات الباطل: ﴿تَحْسَبُهم جَمِيعاً وقُلُوبُهمْ شَتَّىٰ ذلك بأَنَّهم قومٌ لا يَعْقِلونَ﴾[5] .

وبشأن ارتباط سلسلة الحقائق بالله ـ سبحانه ـ تفضل: ﴿الحَقُّ مِنْ رَبِّكَ﴾[6] .

﴿ذَلِكَ بِأَنَّ اللَّهَ هُوَ الحَقُّ﴾[7] .

فمدارسُ الخير كالأشجار المُثمرة المصونة في كلِّ عصر ومصر، ومدارس الباطل كالأعشاب الضارة التي تنمو أحياناً وتُجتث فوراً.

ودعاة الباطل في ثقافة القرآن يتهاوون في هوة النسيان واحداً بعد آخر كالأُحدوثة والأسطورة ﴿فَجَعَلْناهُمْ أَحَادِيثَ وَمَزَّقْنَاهُم كُلَّ مُمَزَّقٍ﴾[8] .

---

(١) إبراهيم: ٢٤ ـ ٢٥.
(٢) إبراهيم: ٢٦.
(٣) المؤمنون: ٤٤.
(٤) القصص: ٥١.
(٥) الحشر: ١٤.
(٦) آل عمران: ٦٠.
(٧) الحج: ٦٢.
(٨) سبأ: ١٩.

﴿فَتَرىٰ القومَ فيها صَرْعىٰ كأَنَّهم أَعجازُ نَخْلٍ خاويةٍ * فهلْ تَرَىٰ لهم مِن باقيةٍ﴾[1].

ولذا ورد في رسالة قائد الثورة الإسلاميَّة الكبير: «من هنا يجب أن يُبحث عن الماركسية في متاحف التاريخ السياسيّة.

فليس لنا اليوم بعد في العالم شيءٌ اسمه الماركسية.

اقذفوا آخر الجلود المهترئة لماركسية سبعين سنةً في العالم عن تاريخ بلادكم».

---

(١) الحاقة: ٧ ـ ٨.

الفصل الخامس

تقتضي الفطرة الطالبة للحق أن يُحب الإنسان خالق العالم، فيحزن لهجرانه، ويبتهج بوصله، ويرىٰ ذكره أَساس شفائه ويجدُ في فكره مضاء دوائه، ويُبصر في شكره مزيد لُطْفه.

وضعف الإنسان يخطف من كفِّهِ كلَّ نوعٍ من الثروة، فلا يبقىٰ له من المال سوىٰ النحيب، ولا من الكنز سوىٰ الأنين، ولا من العُشقِّ غير العجز، ولا من البناء عدا الإحتراق، ولا من الورق إلا الموت.

ولذا يئن من الهجران (وسلاحه البُكاء)[1] ويبكي في الوصال، شأنُه **﴿وإِذا سَمِعُوا مآ أُنزِلَ إِلىٰ الرُسولِ تَرَىٰ أعيُنَهُم تَفِيضُ مِنَ الدَّمعِ مِمَّا عَرَفُوا مِن الحقِّ يَقُولُونَ رَبّنا آمَنَّا فاكْتُبْنَا مَعَ الشَّاهِدِينَ﴾**[2] .

وإِثر فقدانه وسائل الدِّفاع عن حريم الإسلام يذرف الدموع أيضاً «تَوَلَّوا وأَعيُنُهُمْ تَفِيضُ مِنَ الدَّمْعِ»[3] .

وهو باكٍ من خوف يوم القيامةِ: «وأَراقَ دُموعَهمُ خوفُ المحشر»[4] .

---

(١) دعاءُ كُميل.
(٢) المائدة: ٨٣.
(٣) التوبة: ٩٢.
(٤) نهج البلاغة: خ ٣٢.

ولدىٰ هذا الممرِّ القُرآنيِّ تتضِحُ هذه النقطة من الرسالة، وهي: «لقد بكىٰ أنصارُ الإسلام المُحمديِّ الأصيل شوقاً ساعة سمِعُوا التكبير والشهادة برسالة خاتم الأنبياء ـ صلَّىٰ الله عليه وآلهِ ـ يتعاليان من منائرِ مساجد بعض جمهوريّاتكُم بعد سبعين عاماً.

وكل نوع من التخطيط العمليّ رهنٌ بالإيمان بمبادىء مدرسةٍ ما، وكلُّ منهج تفكيرٍ رهنُ نظرةٍ معيَّنةٍ إلى الكون، وكلُّ نظرةٍ إلىٰ الكون مدينةٌ لنظرية معرفةٍ خاصَّةٍ، يعني أننا إذا لم نُدرِك أصل المعرفة ومُقدرة الإنسان علىٰ الوصول إلىٰ عالم الوجود، لا نستطيع الاستدلال على النظرة إلى الكون وكلُّ نظرية معرفةٍ تُعرف في ضوءِ معرفة النَّفس، لأنَّ معرفة النفس التي هي معرفة وصفها مقدَّمةٌ علىٰ كلِّ معرفةٍ أُخرىٰ حتَّى معرفة المعرفة.

ولذا عُدت معرفة النفس في الحكمة المتعالية أهمَّ عوامل النظرة الإلهيَّة إلىٰ الكون، وبهذا تفضَّل صدرُ المتألِّهين ـ قُدِّس سِرُّه ـ: «معرفةُ النفس ذاتاً وفعلاً مِرقاةٌ لمعرفة الرَّبِّ ذاتاً وفعلاً»[1].

فمن نسي حقيقة نفسه، ولم ير غير البدن ولوازمه، فمحور معرفته الحس، ولا يقبلُ إلا الموجود المادِّيَّ المحسوس فقط، ويُصرِّح بما صورته: «المادَّة أو الوجود هو ذلك الشيء الذي تُرِيناه حَواسُّنا وإدراكاتنا»[2].

وكل ما لم يُحسَّهُ يتصوَّرُه عدماً، ويعد المعتقدين بالوجود المجرَّد وبما فوق الطبيعة مثاليين»[3].

أجل كيف يعرف من جهل نفسه شؤونه الذاتيَّة، حتَّى يعرف العالم الذي هو خارج نفسه؟

---

(١) الأسفار الأربعة: ٨/ ٢٢٤.
(٢) أُصولُ مقدّماتي فلسفة (لجورج پليت) الترجمة الفارسيَّة: ٢١ أوَّلُها.
(٣) ن. م: ٢٤ أولُها.

«العالم من عرف قدره، وكفىٰ بالمرء جهلاً ألا يعرف قدرهُ»[1] .

«أعظم الجهل جهل الإنسان أمر نفسه»[2] .

«نال الفوز الأكبر من ظفر بمعرفة نفسه»[3] .

والقرآن الكريم يرىٰ منطق الذين نسُوا حقيقة أنفسُهم خاسراً ﴿وَقَد خَابَ مَنْ دَسَّاهَا﴾[4] .

فهم يحصرون الوجود في المادَّة، ويقولون في شأن نفي المبدأ والمعاد: ﴿مَا هِيَ إِلاَّ حَيَاتُنَا الدُّنيَا نَمُوتُ ونَحْيَا وَمَا يِهْلِكُنآ إِلاَّ الدَّهْرُ﴾[5] .

وفي إنكار النبوة والوحي قالوا: ﴿لو نَشَآءُ لَقُلْنَا مِثْلَ هَذَآ إِن هَذا إِلاَّ أَساطِيرُ الأَوَّلِينَ﴾[6] .

ونقل القرآن قولهم في أصالة الحس ونفي الوجود غير المحسوس: ﴿لَنْ نُؤْمِن لكَ حَتَّىٰ نَرَىٰ اللَّهَ جَهْرَةً﴾[7] وقولهم: ﴿أَرِنَا اللَّهَ جَهْرَةً﴾[8] .

فالوجود يقسم علىٰ غيبٍ وشهادةٍ، أي: مجرَّدٍ وماديٍّ.

والله ـ سُبحانه ـ الغيبُ المُطلق الذي لن يُحسَّ أبداً لا في الدنيا ولا في الآخرة، لا في اليقظة ولا في المنام، لا في الطبيعة ولا في عالم المثال، لأنَّه مُنزَّهٌ عن كلِّ صورةٍ حسِّيَّةٍ، ومُبرَّأٌ مِن كلِّ جسدٍ مثاليٍّ ﴿لا تُدرِكُهُ الأَبصَارُ وهو يُدْرِكُ

---

(١) نهج البلاغة: خ ١٠٣.
(٢) غُرر الدرر للآمدي.
(٣) غرر الحكم ودرر الكلم للإمام علي (ع).
(٤) الشمس: ١٠.
(٥) الجاثية: ٢٤.
(٦) الأنفال: ٣١.
(٧) البقرة: ٥٥.
(٨) النساء: ١٥٣.

الأبصارَ وهو اللطيفُ الخبيرُ﴾[1] لأن المجرد واللطيف لا يُرى من المادَّة والمثال، ولأنَّهُ مُطَّلعٌ مُحيطٌ يرىٰ كلَّ نظرٍ وناظرٍ.

وهذا علىٰ نحو أَعمال البدن الحركيَّة المرهونة بالإرادة النفسانيَّة للروح المجرَّدة، ولن يتحقّق نظامٌ معقولٌ في معامل الإنسان ما لم تقد الروحُ قُواه الحركيّة.

وإذا لم يُنظِّم النظر العقليُّ إدراكاته الحسيَّة، فلن يكون لأَحاسيسه نظامٌ معقول، لأَنَّه لا إنجاز للحواس سوى التصورات البسيطة، وما يربط المفردات، ويُجرِّدها عن الخصائص الغريبة، ثم يُعمِّم، ويحمل جُزئياً علىٰ جُزئيٍّ أحياناً، وكلّيّاً علىٰ كلّيٍّ أحياناً هو القُوَّةُ الإدراكيَّةُ، وهي غير محسوسةٍ.

من هنا يمكن القول: وجودُ كلِّ ماديٍّ ليس مُرتبطاً بالمُجرَّد فحسبُ علىٰ ما سيتبيَّن، بل إنَّ معرفة كلِّ محسوسٍ مرتبطةٌ بالمعقول علىٰ نحو ما ورد في نصِّ الرسالة.

فمن لم يعرف نفسه، وحصر أصل المعرفة في مدار المادَّة بنحوٍ يرىٰ فيه كُل وجودٍ نظير المادة، ويحسب كل وجودٍ معلُولاً، يعني أن المادِّيَّة والمعلوليّة عنده عين الوجود، وأنَّه لا يقبل موجوداً غير ماديٍّ أو غير معلولٍ مُطلقاً.

من هنا يعد الاعتقاد بواجب الوجود أو غير المعلول مثاليّاً، ويَعُدُّ ظهور وجودٍ غير معلولٍ اتفاقاً، ويحسبُ سلسلة الوجود غير محدودةٍ.

وتقسيم الوجود علىٰ واجبٍ وممكنٍ غير مقبولٍ لديه.

ويخفىٰ عليه الفرق بين التسلسل التعاقُبيِّ المُمكن والتسلسل العلّيّ والمعلولي الدفعي المُحال.

والفلسفة الإلهيَّةُ مثلما لا ترىٰ العدم من حيثُ عدميته مِعياراً للمعلوليَّة لا

---

(١) الأنعام: ١٠٣.

ترىٰ الوجود من ذلك الحيث أيضاً مدار المعلولية، فتبحث عن هذا المدار في وصف الوجود، فتقول: هل الحدوثُ أساس معلوليَّة الوجود، أو الإمكان الماهويّ أو الإمكان الفقريّ[1]؟.

(١) شرح الإشارات: الفصل الثاني من النمط الخامس.

الفصل السادس

إذا كان العلم الشهوديُّ للنفس غير ميسورٍ بنفسه لِعُشّاق الطبيعة، فإنَّ كلَّ إنسانٍ ذو معرفةٍ حصوليّةٍ هي مرحلةٌ ضعيفةٌ من العلم الحضوري تكون نصيب الجميع.

واطلاعُ الإنسان علىٰ نفسه بِعلمٍ حضوريٍّ أو حِصوليٍّ يُثمر أنه مهما كان الإنسان ذا بدنٍ متحوّلٍ وجسمٍ ماديٍّ مُتغيّرٍ، فإنَّ في وُجوده شيئاً وراء المادَّة حاضراً فيه لا غائباً، واحداً لا كثيراً، ثابتاً لا مُتغيِّراً، مجرَّداً لا مادِّيّاً، لأنَّه لا أثر فيه من آثار المادَّة العُموميّة من قبيل التحوُّل والتكثُّر والتجزئةِ، في حين أنَّ كلَّ موجودٍ ماديٍّ محكومٌ بالقوانين المذكورة آنِفاً.

وحين يُعلم أنَّ الإنسان كان ذا جنبةٍ غير مادِّيّةٍ، يَتبيَّن أنَّ الوجود ليس مادَّةً فقط، وإنَّما هو أعم منها.

وإذا نُظر إلىٰ سعة الروحِ الإنسانيِّ، علم أنّ الإنسان بطبعه ميّالٌ إلى الكمال المُطلق، ولو أنهُ يشتبه في طلَبه، ويطوي طريقاً لا نهاية له من الشَّرِّ لبُلوغ ذلك الخير.

أهمُّ كمالات الوجود هو الحياة والقدرة والعِلم.

والإنسان مُريدٌ للخلود بفطرته ليبقىٰ مصوناً عن ألم الموت، ومُشتاقٌ للقدرة

غير المحدودة، ليحفظ نفسهُ من العجز أَبداً، ومُولعٌ بالعلم غير المنتهي، ليكون في أمانٍ من الجهل أبد الآبدين.

وهذا الميلِ إلىٰ الكمال المطلق لا يبقىٰ بلا جدوىٰ، لا في رأْي الحكيم الإلهيّ ولا في رأْي المتفكِّر المادِّيِّ.

فهو ليس عبثاً في نظر الحكيم الإلهيّ، لأَن الله ـ علىٰ وفق نظرته إلىٰ الكون ـ هو الذي خلق الموجودات الممكنة، وكلُّ أعمالِ المُبدىءُ الحكيم ذاتُ هدفٍ.

وهذا الميلُ إلى الكمال المُطلق ملكان باطلاً أيضاً، فهو موجودٌ يقيناً، ونيلُهُ ميسورٌ للإنسان.

وإذا فُقد أحدُ هذين المخلوقين، كان هذا الميل عبثاً.

وسبيلُ نيل الكمال المطلق هو سلوك منازل التوحيد الأَفعاليّ والأَوصافيّ والذاتيّ «لا إِلَهَ إِلاّ اللَّهُ وحْدَهُ وحْدَهُ وحْدَهُ» وهذه الجملة ناظرةٌ إِلىٰ مراحل التوحيد الثلاث لا تكرار مطلبٍ واحدٍ.

وقد جعل صدر المتألِّهين ـ قُدِّس سِرُّه ـ حُبَّ الحياة الخالدة دليلاً علىٰ وجود الحياة الباقية بعد الموت[1].

وتُحل المسألة في نظر المتفكر المادِّي بمقدِّمةٍ حدسيةٍ هي أنَّه لن يكون في عالم الوجود شيءٌ بلا معنىً، فإِذا كان كلُّ نباتٍ ظامئاً للماء، فلا بُد أن يكون الماء في العالم.

وإذا كان كلُّ حيوانٍ جائعاً للغذاء، فلا بُدَّ أن يكون الغذاء في العالم.

فالرغبة في الكمال المُطلق وطلب الخلود هما ـ علىٰ كلِّ حال ـ دليلٌ على الوجود المطلق المصون عن الموت.

وهذا الوجود المطلق والحيُّ الأزلي الذي لا يُحد بحدٍّ هو الله ـ سُبحانه ـ.

---

(١) الأسفار الأربعة: ٩/٢٤١، والمبدأ والمعاد: ١٥٦ ط الجديدة.

وغايةُ الإنسان نيل لقائه، وسبيله الإنعتاق عن غيره.

ولذا ورد في نصِّ رسالة الإمام المباركة: «ذلك هو الله المتعالي الذي كُلنا مُتجهون إليه ولو أنَّنا ندري».

الفصل السابع

مسائل الفلسفة الإلهيّة تُقسم على قسمين:

الأوّل: هو المسائل التي موضوعها هو موضوع الفلسفة بلا تقسيم، ومحمولُها كان نظير الموضوع وتعُمُّ الموجودات كافَّةً نظير مسألة أَصالة الوجود والتشكيك فيه وبساطته ومُساوقته للشيئيَّة.

الثاني: هو المسائل التي موضوعها قسمٌ من موضوع الفلسفة كمسألة الوجود الذِّهني ووجود العِلم، ومسألة العليِّة والمعلُولية التي تُعد من مسائل القسم الثاني مع أنها من أَهمَّ مسائل الفلسفة.

وفي تبيين مسألة العليّة والمعلوليّة عدَّة مطالب:

الأول: معناها.

الثاني: كيفيَّةُ وصول الذهن إلىٰ مفهومها.

الثالث: إِثباتُها في الخارج بالبرهان.

الرابع: مُشاهدتها بالوجدان الحضوري.

المطلب الأوّل: هو أنَّ المعلول هو ما يحتاج إلى غيره في الوجود، وذلك الغيرُ الذي يسُد حاجته بالوجود هو العلَّةُ.

وبين العِلَّة والمعلول تناسبٌ ضرورةٌ وامتناع انفكاكٍ.

المطلب الثاني: العليَّة والمعلوليَّة من سنخ المفهوم لا الماهية، ومن المعقول الثاني لا الأول.

وليس معنىٰ المعقول الثاني أنَّهُ مُنتزعٌ من المعقول الأوَّل، حتَّىٰ يُنقد بأنَّ المفاهيم الوجوديَّة لا تُنتزع من الماهيات.

وإنَّما معنىٰ المعقول الثاني هو أنَّهُ ذو جنبةٍ وصفيَّةٍ ـ بلحاظ الخُصوص الذِّهنيّ ـ فيُدركُ حتماً بعد إدراك الشيء الذي هو بمنزلة الموصوف في خصوص ظرف الذِّهن نظيرُ مفهوم الوجود نفسه الذي هو معقولٌ ثانٍ، لأنَّنا إذا أردنا طرح الحديث عن العلَّة والمعلول في الذِّهن، فلا بُدَّ أن يحصل في الذهن شيءٌ يتَّصف بالعلِّيَّة أو المعلوليَّة.

ولا شيء لا وجود له في الخارج يكون مِصداقاً وفرداً ذاتيّاً للعلِّيَّة والمعلوليَّة، على نحو ما يوجد للحرارة والبرودة فردٌ ذاتيٌّ.

وعلىٰ هذا لا يمكن نيل مفهوم العلِّية بالحواسِّ، لأنَّه لا يُمكن في وقتٍ إثباتُ قانون العلِّيَّة والمعلولية بالحواس، لأنَّ المحسوس أصلٌ لوجود شيئين مُتزامنين أو متعاقبين، والتزامُنُ والتعاقبُ الصِّرفان ليسا دليل العِلِّيَّة، لأنَّ بين العِلَّة والمعلول علاقةً ضروريَّةً معتبرةً، يعني امتناع انفصال العِلَّة عن المعلول.

وبينهما علاقةُ معيَّةٍ مُعتبرة أيضاً، يعني استحالة انفصال العِلَّة عن المعلول.

وليس للحِسِّ قُدرةٌ علىٰ إدراك هذه المعاني العقليّة في وقتٍ من الأوقات، وفي هذا قال ابن سينا: «وأما الحِسُّ، فلا يُؤَدِّي إلاّ إلىٰ المُوافاة.

وليس إذا توافىٰ شيئان، وجب أن يكون أحدُهما سبباً للآخر.

والإقناعُ الذي يقع للنفس لكثرة ما يُوردُه الحسُّ والتجربة فغير مؤكد علىٰ ما علمت إلاّ بمعرفة أنَّ الأُمور التي هي موجودة في الأكثر هي طبيعيَّةٌ

واختياريّة»[1].

يعني ليس الحس وحده لا قُدرة له علىٰ إثبات ذلك ـ بل التجربة والتكرار المتزامن أو المتعاقب لحدثين ليس كافياً.

إلا أنَّ ذلك حكمٌ كُلّيٌّ يستنبطهُ العقل.

وإلّا كان عادةً لا علّيّةً.

وسيتّضِحُ كيفية الحُصول علىٰ مفهوم ذلك سريعاً.

المطلب الثالث: ليس أصل قانون العلّيّة قابلاً للإثباتِ الحصوليّ والبُرهان المفهوميّ بوجهٍ من الوُجوه، لأنَّه لا يكون قابلاً للنفي بدليلٍ ما، فكلُّ استدلالٍ بعد قبولِ رابطةِ العِلّية والمعلوليّة بين المقدّمات والنتائج.

وعلى هذا ليس لمن أراد أن يفكّر في مطلبٍ، أو أَن يُناقش فيه غيره إلّا بعد قبول أَصل العلّيّة، فأصل الواقعيّة هكذا أيضاً، فلا هو قابلٌ للإثبات، ولا هو قابلٌ للنفي، أولىٰ بالذات.

وفيه تفضَّل صدر المُتألّهين ـ قُدّس سِرُّهُ ـ: «وإذا ثبت مسألة العلّة والمعلول، صحَّ البحث.

وإن ارتفعت ارتفع البحث».

ولا ريب في أَنَّ أصل العلّيّة بديهيٌّ أيضاً ومقبولٌ أيضاً.

والتحقيق المُهِمُّ في تبيين محور معلوليّة المعلول الذي هو:

هل كونُ الشيء معلولاً هو أصل وجوده بنحوِ الوجود والمعلوليّة، ولا واقعيّة لوجودٍ غير معلولٍ علىٰ وفق ما عليه المادّيُّون؟

أو أنَّ كون الشيء معلولاً ليس أصل وجوده، وإنّما وصفه علىٰ ما عليه

---

(١) الشفاء: الإلهيّات: الفصل الأوّل: المقالة الأولىٰ.

الإلهيُّون؟

واختلاف الإلهيِّين في هل وصف الحُدوث أساسُ احتياج المعلول إلى العِلَّة، أَو وصف الإمكان الماهويّ أو وصف الإمكان الفقريُّ؟

أو ـ بكلامٍ أدقَّ من السابق ـ هل أصل العلِّية يعود إلى التشأن، فيحزم الحديث عن الشَّكِّ لوازم سفره، وتصلُ النوبة إلىٰ وحدة الوجود الشَّخصيَّة والتشكيك في الظهور لا في أَصل الوجود.

واستدلال صدر المتألِّهين ـ قُدِّسَ سِرُّهُ ـ ليس لإثبات أصل قانون العلِّية، وإنَّما لبيان مدار المعلوليّة وتلازم العلّة والمعلول الضروريّ وامتناع انفكاكِهما، وهذا ما يحكيه عنوان بحثه: وهو: في وجوب العلَّة عند وجود معلولها وفي وجوب وجود المعلول عند وجود العلَّة[1].

وعلىٰ هذا لا يرد نقد بعض أهل العصر علىٰ صدر المتألِّهين ولا علىٰ العلامة الطباطبائيِّ[2].

والمطلب الرابع: أَنَّ أهمَّ ثروةٍ في النظرة إلى الكون هو معرفة النَّفس.

قال صدر المُتألِّهين ـ رحمه الله ـ في معرفة المعاد: «ومفتاح العلم بيوم القيامة ومعاد الخلائق هو معرفة النفس ومراتبها[3] . . .

ومفتاح هذه المعارف معرفة النفس»[4].

والحكماء انتفعوا بنعمةِ بمعرفة النفس أكثر من غيرهم، فكان لهم إنجازاتٌ بديعةٌ مُدهشةٌ.

وأَحسنُ سبيلٍ لإدارك أصل الواقعيّة والنجاة من الإنكار أو الشَّكِّ، وأسلم

---

(١) الأسفارُ الأربعة: ٢/ ١٣١.
(٢) الأُسُس المنطقية للإستقراء: ١١٢.
(٣) الأسفار الأربعة: ٩/ ٢٧٨.
(٤) ن. م: ٩/ ٣١٨.

سبيلٍ للفوز بشؤون الواقعية العينيّة هو هذه المعرفة الحضوريّةُ لحقيقة النفس التي في صحبتها الملك والملكوت.

تأمُّلُ حقيقة الروح هو أُسُّ شُهُود وجودها الذي هو عين الوحدة الثبات التجرُّد ومبدئيّة الآثار الكثيرة.

فحقيقة النفس الإنسانية هي عين الربط بالوجود الصرف والوجود المُستقل.

وشهودُها سيكون أُسَّ شهود الوجود الرابط المستقلّ.

وليس الإنسانُ وحده الذي يغوص في الذات في علم الذات الحُضوريّ، ويجد أصل واقعيّته، لأنَّ ذاتَهُ عينُ الفقر ومحضُ الربط.

وفهم الربط دون الإدراك المُستقلِّ الذي هو مُقوم وجوده غير مُيسَّرٍ.

فيتحتم عليه أن يجد ارتباط نفسه بالوجود المحض.

وما هذا الشهود بتوقُّف شيءٍ على شيء آخر يصحبُه، وإنَّما هو ربطٌ ضروريٌّ واستحالة انفكاك.

ومن هنا لا يحصُل قانون العلِّيّة ومعناه تصوراً وتصديقاً بعد العلم الشهودي، وإنَّما يُكتشف معنى العلِّيَّة الدقيق الذي هو التشؤن أيضاً.

ثُم يُشاهد هذه النفس الواعية بشؤونها العلمية والإرادية التي تظهر في محور العقل النظري والعقل العملي.

وهذا نفسه هو المثال الثاني لقانون العلية والمعلوليّة.

وعند ذلك يظهر تأثير وتأثُّر الشؤون الوجودية للنفس أحدها في الآخر، فظهور الجزم العلميِّ مثلاً يُوجد مجالاً لظهور العزم العمليّ في صعيد الروح.

وهذا النوع من الروابط الوجودية هو المثال الثالث لقانون العلية والمعلولية، وهو أضعف من المثالين المذكورين، العلم الحضوري.

ولدى تبديل العلم الشهودي إلى علمٍ مفهوميٍّ وحصوليٍّ علىٰ النحو الذي

يُنتزع مفهومٌ خاصٌّ من أصل الواقعية، حتّىٰ يحكىٰ عنه.

وتُنتزع مفاهيم مخصوصةٌ من الشؤون الوجودية الخاصَّة، لتكون حاكياً لها.

ويُنتزع مفهوم العلية والمعلولية والتناسب والضرورة وامتناع الإنفكاك وكلُّ هذه من الشواهد الكثيرة المذكورة.

ولأَنَّ الثبوت هو عينُ الإثبات في العلم الشهوديّ، فليس هناك من شيءٍ آخر سوىٰ الواقعيَّة العينيَّة، وسوف لا يُتحدَّثُ عن المفهوم والمِصداق، التصوُّر والتصديق، وإنّما عن عين الوجود الخارجيّ الذي بعد انتزاع المفهوم منه يَجدُ.

ولهذا لن يحتاج قانون العليّة والمعلوليّة إلى الإثبات.

ولو سير في النفس، لاتَّضح أَنَّ الإنسان في حقيقةِ نفسه ليس عالماً بكثيرٍ من الأمور فقط، وإنَّما هو مالكٌ لها.

وليس هو بمالكٍ لها فحسب، وإنَّما هو عين تلك الأمور.

وإلاّ كانت النفس في ظلِّ السير الوجوديِّ في صراط الوجود في الملك إلى الملكوت.

ونحو سراية المفاهيم التي حصلت عن النفس وشُؤونها العلمية والعمليّة البحثُ عن فرصةٍ فسيحةٍ إلى عالم الخارج.

وبالإلتفات إلىٰ المطالب المذكورة الواردة في نصِّ الرسالة يتبيَّنُ أنَّ قانون العلّة والمعلول الذي يقوم عليه كلُّ أنواع المعرفة معقولٌ لا محسوسٌ.

الفصل الثامن

إِحدىٰ مسائل تقسيم الفلسفة الأوَّل بحثُ الوجود الجزئيّ والكلِّي.

ويثبتُ أصلُ الوجود الكلِّي في الفلسفة، ومع هذا يتناول علمُ المنطق أَقسامَه وأحكامه.

والجزئيُّ هو ما لا يصدق علىٰ غيره، ولا يندرجُ تحته أَفرادٌ مثل الموجود المادِّيّ المعيَّن في الخارج.

والكلِّيُّ هو ما يقبل الصدق على عدَّة أفرادِ سواءٌ أكان ذا أفرادِ عدَّةٍ أم لم يكن مثل الماهيات والمعاني الجامعة والعامَّة.

ومعنىٰ الكلِّي غير الفرد المُنتشر، لأَنَّ الكُلِّيَّ قابلٌ للحمل علىٰ كثيرٍ بنحوٍ دفعيٍّ أو تناوبٍ وتدريجيٍّ.

وليس الفرد المنتشر هكذا، لأنَّ المقصود بالكلِّيِّ هنا الكلِّيُّ المفهوميّ الرسمي.

والتحقيق في الموجودات المشابهة في الخارج يقودُ الذهن أيضاً بالقدر الجامع لها مثل المفهوم الجامع للشجرة الذي يضُمُّ جميعَ الأشجار في الخارج بقدرٍ مشتركٍ من غير خُصوصيَّةٍ لإِحداها، ويصدق عليها جميعاً أيضاً.

ونصل في هذا التحقيق إِلى عدَّة أَشياء:

الأوّل: وجود الشجرة الجز ذات المادَّة ولوازمها العامَّة والزمان والمكان وجهتها الخاصَّة تدرك بالحواسّ.

الثاني: وجود الشجرة الجا الذي لا يُرافقه قيد، ويُحمل علىٰ جميع المُقيّدات، فنقول ـ مثلاً ـ: هذا الموجود المحسوس المُعيَّن شجرة، وذاك الموجود المحسوس شجرة، و... (كليٌّ طبيعيٌ).

الثالث: معنىٰ العموم والكلِّيَّة يُفيد صلاح الإنطباق علىٰ أفرادٍ كثير (كليٌّ منطقيٌ) وهو محور الأبحاث المنطقيَّة.

الرابع: هو مجموع تلك المعاني الجامعة إضافةً إلى مفهوم الجامعيَّة والكلِّيَّة (كلِّي وعقلي).

وبين المعاني الكلِّية الثلاثة معنىً مشترك، وهو أنَّ الكُلِّيَّ لن يُحسَّ مُطلقاً، وإنّما يُعقل، لأنَّ كلَّ محسوسٍ ذو خصوصيّاتٍ مادِّيَّةٍ يفتقدُها الكلِّيّ في ذاته، ولذا لا يكون مورداً للحِسِّ.

والمُهم أن الكلِّيَّ المنطقي لا يجهل الموجودُ المحسوس، لأنَّ ظرف عروضه واتِّصافه أصلاً هو الذِّهن.

والكلِّيُّ العقليُّ من جهة تقييده بالعموم والكلِّيَّة لا مصداق له.

ومع أنَّ هذين القسمين معقولان لا محسوسان، فإنَّهما لا يُحملان علىٰ المحسوس.

وفي النتيجة لا يُطرح توهُّم وجودهما في الخارج أَصلاً.

ولا شكَّ في أنَّ الكلِّيَّ الطبيعيَّ قابلٌ للحمل علىٰ المحسوس، وأنَّه بعد الحمل والإنطباق علىٰ موضوعه المادِّيِّ يتخذُ حُكم ذلك الموضوع، ويكون قابلاً للإحساس.

وما هو مورد نظرٍ في محور الاستدلال علىٰ الكلِّيِّ الطبيعيِّ من أجل الموجود المعقول هو ملاحظة ذات طبيعة لا بشرط.

ولأَنَّ طبيعة (لا بشرط) لا قيد لها ولا خصوصيَّة يتكَثَّرُ في الخارج، ويكون عين تلك الكثرات، ويُوجدُ في الذهن علىٰ هيئة وحدةٍ غير مقيَّدةٍ بذلك.

والعمدةُ في المقام هي ملاحظة ذات طبيعة لا بشرط التي لها صلاحُ الحمل علىٰ الكثيرين، وصلاح عروض مفهوم الكلِّيَّة أيضاً.

إذا عرض لها معنىٰ الكلِّيَّة كان كلّيةً عقليّةً ولا تُوجد في الخارج إطلاقاً.

وإذا انطبقت على أَفرادٍ محسوسةٍ كانت عين تلك الأفراد، وصارت محسوساً محضاً، لكنَّها في مقام ذاتها ليست متَّصفةً بالكلِّيَّة ولا موصوفةً بالجزئيّة، بل هي صالحة لقبول الصفتين.

والشيءُ الذي له صلاح قبول صفتين ذاتاً، وغير مقيَّدٍ فِعلاً بإحّداهُما، ولو أَنَّه بعد التقيُّد بأَحدهما يكتسبُ أحكاماً مُتنوِّعةً هو الشيءُ المعقول لا المحسوس.

يعني أنَّ طبيعة لا بشرط غيرُ محسوسة، ولو أَمكن انطباقُها علىٰ المحسوس وإِيجادُ حُكمه، لأَنَّ ذلك غيرُ منحصرٍ فعلاً في الذِّهن مع أَنَّهُ بعد عروض معنىٰ الكلِّيَّة علىٰ الحُكم العارض يكونُ له، ويُصبح منحصراً في الذِّهن.

وبهذا التحليل تتبيَّنُ عدَّةُ مطالب:

١ ـ الكلِّي الطبيعيّ له وجودٌ محسوسٌ في الخارج، ووجودٌ معقول في الذهن.

٢ ـ الكلِّيّ العقليّ له وجودٌ معقولٌ في الذهن فقط.

٣ ـ تصور الكلِّي الطبيعيّ يمكنُّ أن يكون من أدلَّة الوجود الذهنيّ علىٰ نحو ما يكونُ تصوُّر الكلِّيِّ العقلي أَحد براهينه.

٤ ـ الكلِّيُّ العقليُّ لا يمكن أن يكون ـ بعنوان محمول علىٰ أفرادٍ محسوسةٍ ـ مورد استدلال علىٰ وجودٍ محسوس.

٥ ـ ببيان التفاوت بين الكلِّي الطبيعيّ والكليِّ العقليّ يتضحُ أنَّ ما قرره

المحقّقُ الطوسيُّ في شرح الإشارات لابن سينا صحيحٌ، وأَنَّ نقدَ صاحب المحاكمات ليس صحيحاً. يُراجعُ.

الجزئيُّ شيءٌ ذو خُصوصيَّةٍ غير المعنىٰ الجامع تفصله عن كلِّ مشاركيه في ذلك الجامع.

ومن هذه الجهة دليلُ الجزئيّ ولا مَدلُوله (لا كاسب ومكتسب)، والقضيَّةُ التي هي موضوع ذلك الجزئيّ ـ وبتعبير حكمةِ الإشراقِ تكون شاخصة ـ تُدعىٰ قضيَّة.

والعلوم التي تثبت مسائلها بالإستدلال تتحقّق بالقضايا الكلِّية دائماً، وما تثبتُ مسأَلة علميَّةٌ أبداً بقضيةٍ شخصيَّة.

والكلّيُّ ـ علىٰ ما بُيِّنَ قبلاً ـ ليس مصحوباً بقيدٍ ماديٍّ، ولذا ينطبقُ على كلِّ شخصٍ خارجيٍّ، ولا يختصّ ميدان شموله بأفراد موجودين في الخارج، وإنَّما يشمل حتَّىٰ الأفراد المفترضين.

من هنا يمكن القول: القضايا الكلِّية التي هي محور الاستدلال في المسائل العلميَّة، وتُطرحُ بنحو قضيَّةٍ حقيقيَّةٍ ما كانت محسوسةً قُط، وإنَّما هي معقولة.

والذهنُ في مرحلة التعقل لا يُدرك إحساسها، وقد تفضَّل المُحقِّق الطُّوسي: «وهو، أي: الوجوب ينقسم إلى الذهنيِّ والخارجيِّ، وإلاّ بطلت الحقيقة».

يعني لو لم يكن الوجودُ الذهني لما كانت القضيَّة الحقيقية في العمل.

وقد ثبت الوجود الذهنيّ ثبوتاً معقولاً لا محسوساً، لأَنَّ أغلب المسائل العلميَّة مطروحةٌ بنحو قضايا حقيقيَّة لا قضيَّة خارجيَّة.

وبثبوت وجود المعقول غير المحسوس يثبت أنَّ الوجود ليس نظير المادة، وإنَّما هو أعمُّ منها، ويتَّضحُ أيضاً أَنَّ روح الإنسان ـ العاقل لذاك الوجود المجرَّد المعقول ـ مجرَّدٌ.

ومثلما يقودُنا التحقيق في المحسوسات إلىٰ الجامع المعقول لها، يقودُنا

التحقيقُ الآخر في عالم المحسوس إلىٰ سلسلةٍ أُخرىٰ من الأُمور المجرَّدة، ولو أنَّها لا صلة لها بعالم المادَّة.

وتلك الأمور المجرَّدةُ هي هذه الملكاتُ النفسانيَّةُ من قبيل الشجاعة والسخاء والعِفَّة وكلُّها غيرُ محسوسةٍ مع أن مصاديقها الخاصَّة تُدركُ بالحِسِّ الباطِنيِّ.

الغرض هو أن نمضي من التحقيق في شؤون العقل النظريّ إلىٰ الأمور المجرَّدة، ومن التأمُّل في شؤون العقل العمليّ إلىٰ الأشياءِ غير المحسوسة.

ولذا جعل ابنُ سينا ـ رحمه الله ـ القسمين سند الوجود المجرَّد.

ولأَنَّ اكتشاف مثل هذه الأُمور لا يحتاج إلىٰ برهانٍ عميقٍ، ويُحلُّ بأَدنَىٰ تدبُّرٍ داخل النفس.

وطرح الطوسيُّ هذا العنوان تنبيهاً لا إشارة كدأبه في الإشارات والتنبيهات علىٰ ذلك.

وبالإلتفات إلىٰ المبادىء المذكورة يتَّضح ـ على نحو ما ورد في رسالة حضرة الإمام ـ دام ظِلُّه ـ أَنَّ إدراك المعاني الكليَّة والقوانين الكليّة أيضاً التي يتكىءُ عليها كلُّ نوعٍ من الاستدلال معقولٌ لا محسوسٌ.

الفصل التاسع

كان شيخ الإشراق (٥٤٩ هـ ـ ٥٨٧ هـ) نابغةً نادراً مزج الحكمة البحثيَّة والذوقيَّة، واستوعب العلم الحصولي والحضوريّ في مدرسة معرفة النفس، ولم يرض البرهان الصِّرف، لأنَّهُ لم يكتف بالشهود المحض، ولجمع المُتقدِّمين بين البرهان والعرفان، فحقٌّ سبقه محفوظٌ بالنسبة إلى الآخرين.

ومتاعُ التهذيب وتحصيله قُرَّةُ عيون أَصحاب المعارف، وليس شيخُ الإشراق وحدهُ المُدَّعي بذلك،[1] ، بل كذلك يعترفُ صدر المتألِّهين ـ قُدِّسَ سِرُّهُ ـ في شأنِ حكمةِ الإشراقِ[2] .

لم ير العلوم الرائجة في المدارس هدفاً، وإنَّما رآها صدىٰ سفير الحق: كلُّ هذه العلوم صفيرُ سفيرٍ يستيقظك من رقدة الغافلين[3] .

نداء بشير الإلهام هو: لا أُحِبُّ الغافلين.

السالكُ اللائقُ ليس الذي يستبدلُ صوت ألفِ ملكوتٍ بنهيق حمار ناسوت ﴿أَتستبدِلُونَ الذي هو أَدْنَىٰ بالذِي هو خيْرٌ﴾[4] .

---

(١) المطارحات: ٤٨٣.

(٢) المبدأ والمعاد: ١٩١.

(٣) التلويحات: المرصاد العرشي: ١٠٤.

(٤) البقرة: ٦١.

وهو يرىٰ ظهور طائفةٍ من الآراءِ في قبول ثقافة اليونان وذاتها، فيقول: «كانت فئةٌ تميلُ إلى المسائل العقليّة، وما كان لها فِكرٌ بُرهانيّ، ولا ذوق عرفانيّ.

وقد وصلته كتُبٌ من عهد الألويين أسماءُ مؤلِّفيها تُشبهُ أسماء الفلاسفة، فظُنَّ أنَّ كلَّ اسمٍ يونانيٍّ هو اسم فيلسوفٍ.

ووجدُوا في تلك الكُتب كلماتٍ عدُّوها لطيفةً رقيقةً.

واقتفىٰ اللاحقون أُولئك السابقين»[1].

لقد بدأ قسماً مهمّاً من معارفه من علم النفس الشهوديّ للنفس ذاتها، وبيَّن بُرهانه المعروف في المُطارحات بعنوان (حكاية ومنام) بعد خلسة ملكوتيّةٍ[2].

وعدَّ تعرُّف أُسلوب الحكماءِ المشّائين المشتاقين إلىٰ الله ورياضة الأربعين ثُمَّ التعلم علىٰ أُستاذٍ عليمٍ بهذا الكتاب شرطاً لاستيعابِ حكمةِ الإشراق[3].

وادِّعاءُ شيخ الإشراق هو أنَّ كلّ مطالب حكمة الإشراق أَلقاها روحُ القُدس في روحي في يومٍ عجيبٍ دفعةً[4]. ولو أنَّ كتابتها تأخَّرت عدَّة أشهرٍ بموانع السَّفر.

وإذا لم يُعط رأياً صائباً في مسألة الأصالة، فإنَّه مهّد للآخرين مسائل كثيرةً، مثل علم النفس الشهوديّ بذاتها، ورجوع علم كلِّ مجرَّدٍ إلىٰ البصر، فعليم بمعنىٰ بصير لا أنَّ بصيراً بمعنىٰ العليم بالمُبصرات[5].

وكثير من مسائل العلم الطبيعيّ حلَّ تحت لباس الفلسفة الإلهيّة، وبُدِّلت جنبةُ الحِسِّ والتجربة إلىٰ جنبةِ العقل والقياس البرهانيّ، وتلك طُرحت من جهة

---

(١) حكمة الإشراق: ٢٠٥ ـ ٢٠٦.

(٢) المطارحات: ٧٠، ٤٨٨.

(٣) (٣) و (٤) حكمة الإشراق: ٢٥٨ ـ ٢٥٩.

(٤) االمصدر نفسه.

(٥) المصدر نفسه: ٤.

معرفة الوجود لا وجود المادَّة التي عُني بها صدر المتألِّهين في عدَّة موارد من تعليقاته علىٰ إلهيات الشفاء[1] .

عدَّ شيخُ الإشراق العلم بوجودِ الله فطريّاً، ورأىٰ صرف تبنيه كافياً كفايةً لا يحتاج إلىٰ برهانٍ دقيقٍ[2] ، لكنَّه بحث عن النور والظُّلمة بأُسلوبه الخاصِّ، وعرف النور المحسوس نوراً عارضاً، وعرَّف ذات الشيء ذي النور الحسِّيِّ كالشمس بالمُظلم، ورأىٰ كلُّ المحسوسات مُحتاجةً إلىٰ النور الصِّرف المُنزَّهِ عن الحِسِّ إثر فقدانها النور الذاتيَّ[3] .

والجهة الأُخرىٰ يُبرهنُ علىٰ المباحث النظرية بالنور، ويُري في تهذيب الروح سبيل تزكية النفس النورانيُّ، ويذهب إلىٰ أَنَّ السير علىٰ الماء وطيَّ الأرض من خطِّ أَوساطِ من السالكين، ويقولُ بالمقام الأرفع لِفُضلائِهم.

وسمَّىٰ حكمته الخاصَّةَ المُقابلة لفلسفة المشّائين فقه الأنوار[4] .

وقرَّر أَنّ علم النفس الشهودي بذاتها هو أساس تجرّدها.

ورأىٰ الموجود المجرَّد نوراً معقولاً وغير محسوس، لأنَّ الموجود المحسوس رهينُ جهةٍ مُعيَّنةٍ وزمانٍ خاصٍّ ولوازم مخصوصة، ولا حضور له بذاته إطلاقاً[5] .

وبالإلتفات إلى المصادر التي ذُكرت يتجلَّىٰ معنىٰ رسالة حضرة الإمام الذي هو: «الجسمُ وكل موجودٍ ماديٍّ محتاجٌ إلى النور الصرف المُنزَّهِ عن الحِسِّ.

والإدراكُ الشهوديُّ لذات الإنسان من حقيقته مُبرّأً من الظاهرة الحسِّيَّة».

---

(١) المطارحات: ٣٧٦.
(٢) المطارحات: ٤٠٤.
(٣) حكمة الإشراق: ١٠٧ ـ ١١٠.
(٤) المطارحات: ٥٠٥.
(٥) حكمة الإشراق: ١١٠ ـ ١١١.

الفصل العاشر

صدر المتألهين ـ قُدِّس سِرُّهُ ـ الحكيمُ المتألِّه العارف الشهير الذي سبق الآخرين في سداد البرهان وفاق المتقدِّمين في شدَّة الشهودِ جامعاً بين الحصول والحُضُور وحظِي بالرِّفعة في حكمة المتقدِّمين والمتأخِّرين من أهل الإمامة.

وإنجازه الجدير بالتقدير ما جاء في شرح الحكمة المتعالية، وهو ما يُعرضُ مثالٌ منه في هذا الحديث القصير، وذلك هو تبيين تجرُّد العلم.

الحكيم الذي لا يرىٰ رُوحهُ، وما كان له عُدَّةٌ من نفسِهِ، هو ذو المفاهيم الذهنيَّةِ الذي ينتفع بالعلم الحصوليِّ بحواسِّه، والمعرفةُ الكونيَّة لا تتيسَّر ببضاعة الحسِّ والتجربة المزجاة أَبداً.

والمتألِّه الذي جمع بشهود ذاته بين الغيب والشهادة لا في إعمال الحواسِّ والإستفادة منها لبلوغ الكمال، وإنَّما باستعمال العقل والنظر والعمل وتشغيل القلب أَيضاً ليكون أُمثولةً للآخرين.

والناس مثل المعادن المختلفة «الناسُ معادن كمعادن الذهب والفضَّة».

ولا يكون هذا بمعنىٰ سبق الوجود العقليّ لكلّ إنسانٍ الذي هو بمنزلة معدن وجوده الطبيعيُّ[1]، لأنَّ هذا المعنىٰ من امتلاك المعدن لا اختصاص له بالإنسان،

---

(١) شرح أصول الكافي ط رحليّة: ٤٠٢.

بل إنَّ كلَّ موجودٍ طبيعيٍّ ذو مخزنٍ غَيبيٍّ ﴿وإنّ مِن شيءٍ إلّا عندَنا خَزائِنَهُ وَمَا نُنزِلهُ إلّا بقدرٍ مَّعلُوم﴾[1].

بل في فطرةِ الإنسان الثمينة علوم كامنةٌ مهمة الإنبياء إثارتُها والبحثُ عما استخفىٰ من الخزائن داخلها «ويُثيرُوا لهم دفائن العقول»[2].

وسالكوا سبيل معرفة النفس يعرفون سُلوكَ القلب الدفين أكثر من أَصحاب قلوب الغيب والشهود، وهم بالعمل بذلك أوفرُ حظّاً من الجديد.

ويُوسِّعون المدار لاستنباط كنز البرهان الأَوسع باستخراج كنز العرفان.

فحقيقةُ الروح هي أنَّه كلَّما استُخرج شيءٌ من كنزها اتَّسعت خزينتُها، وتفتَّحت فيها خزائنُ كثيرة، لأَنَّ الإنسان إذا عُنِي باستنباطِ كنزِ البُرهان، اتَّضح قبولُ الروح للبُرهان كثيراً.

نُقِل عن مولىٰ المُوحِّدين عليٍّ بن أبي طالب ـ صلوات المُصلِّين عليه ـ قوله: «كلُّ وِعاءٍ يَضيقُ بِما جُعِلَ فيه إلّا وعاءَ العِلم، فإنَّه يتَّسع به»[3].

وهذا الأمر شاهد بتجرُّد العلم وتجرُّد الروح، فكلُّ مظروفٍ مادِّيٍّ استقرَّ في ظرفٍ مادِّيٍّ يفقدُ من ظرفه بقدره هو، لكنَّ العلم بالإضافة إلىٰ الروح ليس كذلك، بل إنَّ العلم كلّما أَفاض علىٰ الروح ليس فقط لا ينقُص ظرفُهُ بل يزداد.

وليس هذه الإضافةُ أَو الخفض بمعنى الزيادة المادِّيَّة وعكسها، بل يرجع إلىٰ شدَّة درجة الوجود.

إذا جعلنا محورَ الفلسفة الإلهيَّة معرفة الروحِ، لم نَمض شَطَطا.

فأُولئك المُلِمون باسلوب الحكماء المُتألِّهين مُطَّلعون علىٰ أَنَّ كلَّ ضيق

---

(١) الحجر: ٢١.
(٢) نهج البلاغة: خ ١.
(٣) نهج البلاغة: خ ١.

المسائل الفلسفيّة المُغلق بوجه الاخرين تُفتحُ نوافذُهُ للخروج بالتقوىٰ ومعرفة النّفس ويرون رزقَهُم فيما لا يحتسبون **﴿ومَنْ يَتَّقِ اللّهَ يَجْعَلْ لهُ مَخْرَجاً * ويَرْزُقْهُ من حيثُ لا يَحْتَسِبُ﴾**[1] .

من لم يعرف نفسهُ يرى حقيقة الروح مجموعة الأفكار والأخلاق والعزائم ونحوها غافلاً عن أنَّ كلَّ هذه الآثار تصدُرُ عن مبدأٍ واحداً وتعود إلىٰ مرجع واحدٍ، ويحُلُّ علاقاته الداخليّة أيضاً في ضوء وحدة المبدا وواحديَّه المرجع.

الإنسان المتألّه ذو تدبيرٍ تامٌ في كلِّ شؤون وجوده، يُفَتِّشُ جسمه، ويشاهد علمه، ثُمَّ يجد بدنه كسائر الموجودات الماديَّة ذا خواصَّ ماديَّةٍ من قبيل الإمكان والزمان والطول والعرض والعُمق في حين أنّ علمه لا أثر فيه من آثار المادَّة لا بالذات ولا بالعرض لا كلّ تلك الآثار ولا بعضها، وأنَّهُ غيرُ محكومٍ بحُكم من أحكامها.

بعض الموجودات الماديّة غيرُ قابلٍ ـ بالذات ـ للقسمة، لكنَّه يتبع محلَّ التقسيم لحلُوله في المادَّة مثل انحناء الخطِّ المُنحني الذي لا بُعد له، إلاّ أنّه يقبلُ القسمة تبعاً لتقسيم الخطِّ المنحني.

ولن يُحكم العلم بحكمٍ من أحكام المادَّة سواءٌ في حدِّ التخيُّل أو التوهُّم أو التعقُّل.

ومعنىٰ تكامل العلم ليس تبدُّل الصورة العلميّة من حالٍ إلىٰ حالٍ، يعني أنّه ليس نظير اشتداد درجة الحرارة أو موجودٍ ماديٍّ آخر، ليفقد صورته القبليّة وحدَّهُ المُخّص، بل إنَّ الصورة العلميّة الأُخرىٰ التي هي أكمل من الصورة العمليّة تظهر للروح من دون أنْ تزول الصورة القبليّة.

والمفكّر السالم يحفظُ خواطره العلميّة في المراحل المُختلفة، ويعرفُها ويحكُم بينها.

---

(١) الطلاق: ٢ ـ ٣.

ولا يُمكن القول أبداً بأَنَّ للفكر خاصَّة ترشُّح الخلايا المُخيَّة، وأنَّه في تحوُّل مثلُ ذرَّات المُخِّ الدقيقة، ولأَنَّ سير هذه رقيق لطيف سريع لا يُحَسُّ، ولأنَّها تحرَّكُ بانسجام مع الخلايا تبقىٰ محفوظةً، وإلاّ فلا ثبات في العمل ولا عينيَّة ووحدة.

فالأفكار الروحية بعضها يُشبِهُ بعضاً وهي مُرافقةٌ لكثيرٍ من خلايا المُخِّ، لأَنَّ النهر الرقيق جارٍ دائماً، ولو أنَّه يثبتُ، ويُعوَّضُ بعكس صورته، وإنّ بدا واحداً، لأَنّه يقال: زالت تلك الصورةُ العلميَّةُ، وجاءت هذه الصورة مكانها.

وهذا دليلٌ علىٰ حفظ تلك الصورة العلميّة، لأنَّ الإنسان يُشيرُ إليهِ، ويقولُ: ذهبت تلك، وجاءت شبيهتُها.

فيُعلم أنَّ الإثنتين تقف إحداهُما مقابل الأُخرىٰ.

وقد يُتوهَّمُ أَحياناً أَنَّ الصورة العلميّة قابلةٌ للقِسمة، لأَنَّ الخطَّ الذِّهني ينقسم قسمين.

وفي كلِّ موارد الحديث عن التقسيم والحركة وما شابههُما مِما يُنْسَبُ إلى الصور العلميَّة مطروحٌ بعنوان تمثُّل القسمة من حركةٍ ونظيرها لا القسمة نفسها، لأنّ تقسيم خَطٍّ طوله مترٌ في الذهن على نِصفي متر هو في حقيقته إيجادُ خطَّين طولُ كُلٍّ منهما نصف متر إلى جانب خطٍّ طولُه مِترٌ محفوظٌ في الذهن.

وقياس هذين النصفين بذاك الخطِّ واحدٌ، وإلاّ لما قُسم الخطُّ القبليّ، لأنَّ ذلك الخطَّ القبليَّ قبل التقسيم وحين التقسيم وبعد وجود القسمين الخياليين موجود في الذهن.

ولو كان التقسيمُ يحدث فعلاً لما بقي ذلك الخطُّ علىٰ حاله في الذهن.

يمكن القولُ أحياناً: مع أَن الصورة العلميّة ليس لها كلُّ أحكام المادَّة بنحوٍ موجبٍ، لكنها بنحوِ سالِبٍ ليست فاقدةً لكلِّ تلك الأحكام».

فالصورةُ العلمية مثلاً تُوجد في زمان خاصٍّ، وتزولُ من الذاكرة في زمانٍ معين، والموجود في زمانٍ ما مادِّيٌّ قطعاً.

ومنشأ هذه المغالطة هو أخذ ما بالعرض مكان ما بالذات، لأنَّ المقدّمات قبل ظهور العلم الزمانيّ مثل المطالعة والإصغاء والنظر ليست الصورة العلميَّة.

فالعالم الذي يجد قانوناً علمياً يرىٰ ذلك القانون مع حفظ شروطِ صدقه علىٰ الماضي والمُستقبل شاملاً مثلما يصدق علىٰ الحال.

وليس هذا التحوُّلُ بمعنىٰ الامتداد مع الزمان، وإنّما هو بمعنىٰ الإشراف عليه من فوق.

ويمكن القول أحياناً: المبحثُ العلميّ المعيَّنُ الذي كان مقبولاً لأَحدِهِم هو الآن موردُ إنكاره، يعني أَنَّهُ كان محلّ تصديقه، فصار محلّ تكذيبه بنحوِ تبدَّل فيه الإثباتُ العلمِيُّ إلىٰ نفيٍ علميٍّ.

ومنشأ هذا التوهُّم غير الجائز هو هذه المغالطةُ السابقة، لأنَّ الصورة العلميَّة التي لها وجودُها الذاتيُّ الخاص ذات ارتباطٍ بالمعلوم وارتباطٍ بالعالم.

ولو كان المعلوم والعالم كلاهما في نشأة الغيب والثبات والوحدة والتجرُّد، لما عرف نوعاً من التحول.

وهذه الفكرة لا تبطل، لأنها هكذا في نشأة التجرُّد العقلي التام.

ولكن إذا كان المعلوم أو العالم كلاهما في دائرة الطبيعة كالمعلوم الطبيعيّ أو النفسيّ قبل الوصول إلىٰ التجرُّد العقلي التامِّ، فمن الممكن أن يحدُث تحوّلٌ إثر ظهور التغيُّر في نحو انطباق الصورة العلميَّة.

وإثر تغيُّر النفس في المرحلة النازلة يحصل مقدار من التحول في ارتباط النفس والصورة العلميَّة إلَّا أنَّ التغيُّرين لا يكونان أساساً لتحول الصورة، لأنَّ الشيء المعيَّن الوحيد الذي تغيَّر في صورة التغيُّر الصحيح من شيءٍ أو تحوُّل التصديق بشيءٍ هو ارتباطُ النفس بالصورة العلميَّة، وتلك الصورة محفوظة لوجودِ عقدٍ بين أجزاء الصورة العلميَّة أَحدها مع الآخر وعقدٍ منفصلٍ بين تلكِ الصورة والنفس اسمُه التصديق والإعتقاد.

وفي مورد تحول ارتباط النفس بالصورة العلميّة يتبدَّلُ التصديقُ فقط لا القضيَّة، ويصير اعتقاد التحوّل لا العقد بمعنىٰ القضيّة.

فالتجرُّدُ ذو درجاتٍ، والنفس قابلة للتحوّل في بعض مراحل التجرد، والسيرُ الجوهريّ نحو التجرّد التامِّ في حركةٍ، ولذا لم يكن اتحاد العالم والمعلوم مانعاً لزوال ارتباطهما، فقد كانا قبل الإتحاد، ولكلٍّ منهما حكمُه الخاصُّ به، ثمَّ اتحدا، ثم زال اتّحادُهما، أي أنّ النفس فقدت ارتباطها بتلك الصورة العلميّة الثابتة.

وسهم صدر المتألِّهين ـ قدِّس سِرُّهُ ـ في تبيين تجرُّد أصل العلم أَكثَرُ من الآخرين، لأنَّ الآخرين كالفخر الرازي كانوا قد ذكروا خمسة فروق بين الصورة العلمية والمادِّيّة في حين أوصلها الملاّ صدرا إلىٰ الثمانية.

وإذا كان الآخرون قد أشاروا إلىٰ هذا المبحث، فإنَّه قد فصَّله وبرهن عليه.

وإذا كان الآخرون قد اعتقدوا بتجرُّد الصورة العقليّة خصوصاً، فإنَّه أثبت تجرد كلِّ نوعٍ من الفكر.

وإذا كان المتقدِّمون قد أَحسُّوا باتحاد العاقل والمعقول الخاص، فإنَّه حَلَّ اتحاد العالم والمعلوم المطلق الذي هو المعلول الحقيقيّ لا المتعلّق العلمي الذي تُذكر به المعلومات.

والخلاصة هي أنّه إذا كان الآخرون يبحثون عن حقيقة العلم في حدود المقولات العشر أو في حدود أقلَّ فيها أو أكثر منها، فإنَّه شاهد حقيقة العلم خارج حدود الماهيَّة وفوق دائرة الجنس والفصل وفوق الأجناس العالية.

فقد وجد العلم ذا وجودٍ، وعرَّف دليلَ نزاهة حقيقة العلم عن الماهيَّة بتحقُّقه في الوجود المُقدَّس لله، لأنَّ العلم شيءٌ لدىٰ الواجب ولدىٰ المُمكن مُبرّاً من سنخ الماهيّة.

كان هذا توضيحاً موجزاً لنصِّ جملةٍ وردت في رسالة الإمام ـ دام ظِلُّه ـ وهي: «حقيقةُ العلم هي الوُجود المجرد عن المادَّة، وكلُّ نوع من الفكر مجرّد عن المادة وغير محكوم باحكامها.

الفصل الحادي عشر

محمد بن علي بن محمد بن أحمد بن عبد الله بن حاتم الطائي (٥٦٠ هـ ـ ٦٣٨ هـ) المعروف بِمُحيي الدِّين المكنى بابن عربي الملقب بالشيخ الأكبر دلَّت طريقتُه الخاصَّة الموسومة بالكبرىٰ علىٰ انه لا نظير له بين معارف أهل العرفان وعلىٰ سيادته في الماضي والحاضر، فهو مصداقُ ما قاله الإمامُ الرازي في المرحوم أبي علي[١] : «ما سبقه إليه من قبله، ولا لحقه من بعده»[٢] .

ومع أنَّه جاء بمسائل ذات شأنٍ في البرهنة، فإنّ نصابها التام لائقٌ به هو.

فما زَخرَ به النثر والنظمُ الفارسيّ قديماً وحديثاً من مقول ومكتوبٍ هو قطرةٌ في بحر محيي الدين المواج، والآيةُ الكريمةُ هاتفة فينا: ﴿**مَا نَنسَخْ مِنْ آيَةٍ أَو نُنسِهَا نَأْتِ بِخَيرٍ مِنها أَو مِثْلِها**﴾[٣] .

والفاصلة العلميَّة بين ابن عربي وشيخ الإشراق كبيرة، وليستْ قليلةً بينه وبين صدر المتألِّهين ـ قُدِّس سِرُّهُ ـ فخضُوعُه الزائد لمحيي الدِّين لا نظير له إزاء حكيمٍ وعارفٍ سواه.

---

(١) المقصودُ هو ابن سينا.

(٢) الفصل الأوّل من النمط التاسع من الإشارات.

(٣) البقرة: ١٠٦.

فكثير من مباني الحكمة المتعالية مدينة للعرفان الذي أَقامه ابن عربي وعُرف به.

وسهمُ صدر المُتألِّهين ـ قُدِّس سره ـ في البرهنة العرفانيّة محفوظ.

فابن عربي في الوقت الذي يكبرُ فيه العقل لا يراه كافياً لنيل المعارف، وله في الفصِّ الشعيبيّ بحثٌ مبسوطٌ في القلب، واستشهد بالآية ﴿إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَذِكْرَىٰ لِمَنْ كَانَ لَهُ قَلْبٌ﴾[1] علىٰ عدم كفاية العقل، لأَنَّ العقل لا يُدْرك غيرَ المفاهيم الضروريّة.أو النظريّة الحاصلة من البديهة.

فسبيلُه إلىٰ العلم الذوقُ مثلُ معرفة العَسل، ولا سبيل لديه لبلوغ علم السرِّ الذي هو فوق علم الذوق مع أَنَّ بعض أقسام المعلوم المذكورة تتبيَّنُ بالعقل[2].

والدليل العقليّ أو النقليّ في عرفان ابن عربيّ ذو جنبةٍ تأييديَّة لا تأسيسيَّةٍ، فأساسُ هذا العلم هو الشهود، وفي ضوئه لا يحصل من العقل ولا النقل أثرٌ للعلم الحُصولي، فمن يُشاهد الجنَّة والنار الآن لا يحتاج إِلىٰ دليلٍ، وإِذا استدل علىٰ ذلك، فإِنّما يفعلُ ذلك لتنبيه المُستعدِّين لا لإثبات أصل الموضوع[3].

وعلىٰ ما يرجع العلم النظري إلى علم الأدلَّة المحضِ المصون عن كلِّ خطأ يرجع كشفُ غير المعصوم وجوباً إِلىٰ كشف المعصومين ـ عليهم السلام ـ المحفوظ من خطأ.

وفي ذلك قال في الفتوحات: «وإذا خالف الكشفُ الذي لنا كشفَ الأنبياء ـ عليهم السلام»[4] ـ كان الرجوع إلى كشفَ الأنبياء ـ عليهم السلام»[5].

---

(١) ق: ٣٧.
(٢) الفتوحات المكيّة: ١/ ٣١.
(٣) شرح القيصري: ٤، ٥٨، ١٧٢.
(٤) الفتوحات المكيّة: ٣/ ٧.
(٥) شرح القيصري: ١٤٠.

أي أنّ العرفاء محتاجون إلى الأنبياء ـ عليهم السلام ـ وكذلك الحُكماءُ إلىٰ الأنبياء، ويرون الخضوع لأرباب الشريعة لازماً[1].

والتقوىٰ بمعناها الدقيق هي شرط الكشف الصحيح: **﴿إِنّ تَتَّقُوا الله يجعل لَّكم فُرْقاناً﴾**[2].

والذنب بمعناه الوسيع هو المانع للشهود **﴿كلاَّ بل رانَ علىٰ قُلُوبِهِم ما كانُوا يكسبُون﴾**[3].

وجاء قسمٌ من أسباب الإصابة بالواقع وموانعه في مقدُّمة القيصري علىٰ شرح الفصوص.

فالعرفان ملتزمٌ تبيان تجلّيات الرَّبِّ ـ سُبحانَه ـ ولا شيءَ فيه غيرُ ذلك، فموضوعه هو الهويَّةُ المُطلقةُ التي لا يبلُغُ أَمنَها أَحدٌ.

قال القيصري في شرح الفصوص: «وأَمّا الذاتُ الإلهيَّةُ، فحار فيها جميعُ الأنبياء والأَولياء»[4].

وهذا ما عُرض في عدَّة موارد بتعابير مُختلفةٍ، يعني الذات التي جاء فيها: «لا يُدْرِكُه بُعدُ الهِمَمِ، ولا يَنالُه غوصُ الفِطَنِ»[5]، أي: أَنَّ الله ـ سُبحانه ـ لا يعرِفه حكيمٌ بعيدُ الهِمَّة، ولا عارفٌ غواصٌ، فلا هو مفهوم ذاك الحكيم، ولا هو مشهود هذا العارف.

كلُّ ما هُنالك أنَّه يعلمُ أنّه لا وُجود إزاء الوجود المطلق ضَؤَل أو عَظُم.

---

(١) الأنفال: ٢٩.
(٢) المطففين: ١٤.
(٣) شرح القيصري: ٦٩.
(٤) نهج البلاغة: خ ١.
(٥) نهج البلاغة: خ ١.

ولا اختلاف في أنَّ بعضاً يعلمون أنَّهم يعلمون، وبعضهم لا يعلمون بذلك.

والعالم قائلٌ بوجوداتٍ مختلفةٍ، وأنَّ الإمتياز لواجب الوجود، فهو الخالق، وما عداهُ مخلوقٌ له.

ولم يعتن مُعتنٍ بمعنىٰ عدم تناهي الخالقِ.

وأَحسنُ تعبيرٍ عن العالم هو أَن الأشياء كافة في الشؤون قاطبةً هي آيات إلهيّة.

ولا شيء يستطيع أَلا يكون دليلاً للحقِّ في شأنٍ من شؤونه، فالعالم من أقصاه إلى أقصاه مقهورٌ له كالصورةِ المرآتيةِ التي هي ليست شيئاً، لكنَّها تظهر الموجود الواقعيَّ.

وفرق الصورة المرآتية من المِرآة واضِحٌ تماماً، فتلك الصورةُ سرابٌ.

ولأَن المِرآة ذاتُ وُجودٍ مُستقلٌ لن تكون علامةً لشيءٍ بينما الصورة المرآتية يمكن أن تُظهر شيئاً إذ لا وجود لها.

وليس السرابُ كما تفكر، فإنّه لا يُري شيئاً صحيحاً.

والتصوُّرُ الصحيح لوحدةِ الوجود أَو الشهود لا يُبقي مجالاً لتوهُّم اتحاد الواجب والممكن، أَو حلول أَحدِهما في الآخر المُستحيل عقلاً وشهوداً.

ولو أنَّ طائفة من التعابير كما في الفصِّ الموسويّ وغيره جاءت نادرةً، لكنَّ معناها الدقيق وتوجيهها الصحيح لا يستترُ عن عارفي اصطلاح العرفان ولسانه.

قد يُطرَحُ انطباعَ من القرآن أو الحديث في العرفان لا يُناسِبُه، وهذا ما يكشفُ المولىٰ عبد الرزاق الكاشانيّ ـ رحمه الله ـ في التأويلات عن سِرِّه قائلاً: «فهمتُ أَنَّ الظاهر تفسير، والباطن تأويل».

وقد جاء عن الإمام المُحقِّ السابق جعفر بن محمد الصادق ـ عليهما السلام ـ

أَنَّ الله ـ تعالىٰ ـ تجلَّىٰ لِعباده في كلامه، لكنهم لا يرون.

ورُوي عن حضرته أَنَّهُ دُهش في الصلاة وسقط، فسُئِل، فتفضَّل بأَن كرّرتُ الآية حتّى سمعتُها من قائلها.

فرأيتُ أَن أَكتُب بعض أسرار حقائق القرآن الباطنة لا المعاني الظاهرة وحدودها، فقد عُيِّن للظواهر حدٌّ محدودٌ، وقيل: من يُفسِّرُ القُرآن برأْيِهِ يكفُرُ.

الغرضُ هو أَنَّ الإستنباط راجعٌ إلىٰ المُطّلع والباطن، وهو ما سَمَّوه تأْويلاً، وهو غيرُ الشرحِ لحَدِّ القرآنِ وظاهِرِهِ الذي سَمَّوهُ تفسيراً.

وهل معنىٰ التأويلِ هو ما أعلنه الكاشانيّ، أولاً؟

وهل للتأويل معيارٌ معيَّن؟

الجواب عن هذا يحتاج إلى بحثٍ مُستقلٍ.

ومع أَنَّ الهويَّة المُطلقة ليست سانحةً لكلِّ عارفٍ، وإِنَّهُ يتجلَّىٰ منها مقامُ المتعيُّن وظهور الذات الذي كان مشهود العارفين، وهو الممنون به في العرفان الظاهريّ، لكن دون زَلَلٍ في بحث «مع كلِّ شيءٍ لا بِمُقارنةٍ، وغير كلِّ شيءٍ لا بِمُزايلةٍ»[1].

ولذا شكر محيي الدِّين الفقهاء الذين منعوا فتح باب العرفان والادِّعاء شُكراً مشروطاً، ورأَىٰ ذلك حقَّاً في الجملة لا بالجملة، لئلاّ يعود المُدَّعون المغترضُون بثمرٍ فاسدٍ.

ومن هنا ترجع التعابيرُ المتشابهةُ إلىٰ المُحكمات، ليرتفع كلُّ نوعٍ من توهُّم الإمتزاج وتخيل الإتّحاد وما شابه ذلك كاملاً، فالحقُّ حقٌّ، والإنسان إِنسانٌ.

وسعي العرفان هو أَن يُسافر الإنسان السالك من العدالة الصغرىٰ مُجتازاً العدالة الوسطىٰ حتّى يصل العدالة الكبرى.

---

(١) شرح فصوص جندي: ١١٤.

والأُولى يُمكنُ نيلُها بالفقه الأصغر، وهو إتيان المطلوب واجتنابُ المكروه.

والثانيةُ تُحصَّل بالفقه الأوسط، أي الحكمة الإلهيّة وتهذيب الأُسرة والغرائز.

والثالثةُ تتهيّأُ بالفقه الأكبر، أي: العرفان المشفوع بالأسماء الحسنىٰ والوقوع في وجودها المركزيّ، والظهور في كلّ وقتٍ مُناسبٍ في اسمٍ من الأسماءِ الحُسنىٰ، ورفع الاختلاف بينها وذلك هو فِعلُ خليفةِ الله.

فالإنسان الكامل هو خليفة الله لا مسؤولٌ عن تنظيم العلاقات الإجتماعية للأُمّة الإسلاميّة فقط، بل مسؤولٌ عن تدبير جميع الأُمم، وأوسع من ذلك مسؤولٌ عن كلِّ الموجودات التكوينيّة ـ التي تقع في دائرة ولايته.

وليس الإنسان الكاملُ محجوب الوحدة حتّىٰ لا يرىٰ الكثرة، ولا محجوب الكثرة، حتّىٰ يبقىٰ بلا غنيمةٍ من شُهود الوحدة.

وإنّما ينظُرُ إلىٰ كلٍّ منهما في موطنها، ويُبيِّنُ حكْمُ كلٍّ منهما علىٰ حِدَةٍ.

وبتعبير قيصري: ابن عربي كالبحرِ الموّاجِ يُبيِّنُ دُرر الحقائق ولآلىءَ المعاني علىٰ لسانِ كلٍّ من الطوائف الثلاث.

قد يُتحدَّث عن اسم من الأسماء الإلهيّةِ حديثاً خاصّاً ـ إثْرَ غلبته حيناً ـ مُناسباً له مثل سرور أهل النار في النار، فمع أنَّ عمل المرء ينقطعُ بموته، فإنَّ تكامُله العلميّ وارتفاع الحجب واحداً بعد واحدٍ يحصل بعد الموت.

وهذا هو المستفاد من تعليقات ابن سينا رحمه الله.

ومعرفة الإنسان هي مدار قلبه، وهي مشكلة للعقليين، فكيف بالحسيِّين؟

الأحكامُ المختلفةُ علىٰ ابن عربي كثيرةٌ منذ زمان شهرته حتّىٰ الآن من أصحاب المذاهب والنِّحَلِ، وكلٌّ يحبه أو يسُبُّهُ انطلاقاً من ظنِّهِ.

فمِعيار التوليّ والتبرّي لدىٰ عِدَّةٍ هو المدح والقدح الذي يرد مسموعاً أو

مَرئيّاً في حديث خطيبٍ أو كتابةِ كاتب، لأنَّ معيار المدح والذمِّ عند فئةٍ هو في كيفيَّة طرح الفروع الفقهيَّة واستنباط الرأي الفرعيّ.

وهو لدى فئةٍ كيفيَّة طرح المسائل الأصلية والإعتقاديَّة، لأنَّ هؤلاء يُؤَسِّسُونَ تلك المسائل بعيداً عن فهم العامَّةِ والتقيَّة، فالكبت والقمعُ يجبُ أَلّا يُنسَيا في القضاء.

وبالإلتفات إلىٰ هذا المعيار العميق يجب التحقيق في أُسس المسائل الإسلاميَّة في مدرسة ابن عربي كتوحيد الذات وإثبات الصفات وتوحيدها فيما بينها ووحدتِها مع الذات ونفي الجبر والتفويض أو ثباتهما.

والنكتةُ الأُخرىٰ الجديرةُ بالحلِّ هي وجوبُ التثبُّت من نسبة المقول أو المكتوب إلىٰ القائل أو الكاتب تثبُّتاً كاملاً، ثم جرحه أَو تعديله بالإستناد إلى أَثرِهِ.

ويرىٰ الشعرانيّ أَنَّ عدداً من الكلمات قد دُسَّت في كتابات ابن عربي، لأَنَّ الدسَّ والمبتلين بهِ ما كانوا قليلاً، وقد تكرّرت قصتُهم.

ولولا التقيَّةُ والإندِساسُ، لكان سبيلُ التشخيص مُعبّداً.

وربَّما مرَّ إظهارُ النظرِ بِشَأنِ المخالف أو الموافق الحدَّ المتعارف، فمنهم كمؤيد الدين الجندي أَوَّل شارح لكلِّ النُصوص أَثنىٰ على مصنفها بأَنَّه في أَعلىٰ درجات الحفظ والعصمة[1].

ومنهم من رآهُ في حدِّ الزندقة.

ولقب شيخ يُعطىٰ إنساناً كاملاً بلغ في علوم الشريعة الطريقة والحقيقة حدَّ تكميل الآخرين.

وإذا صحت نسبةُ كلمةِ أكبر المنقولةِ بشأن الرافضة عن الرجبيين وعدمُ دَسِّها فَرَضاً، فإِنَّه يجبُ الإنتباه علىٰ أنَّ الرافضة تُطلق علىٰ فرقٍ كثيرةٍ، وليست معادلةً

---

(١) محاضرة الأبرار: ٢/ ٢٨٤ ـ ٢٨٥.

للفرقة الناجية الإماميّة الإثني عشرية.

فهي مثل الشيعة تُطلق علىٰ عدّة فئاتٍ، ولا تُعادل الشيعة الإثني عشريّة التي هي وحدَها الفرقة الناجية، ولذا يجبُ التدقيقُ في مدار التحقير، هل هو عُنوان الرفض أو عناوين أُخرى كالغُلوّ؟

ويظهر من يواقيت الشعرانيّ من جهةٍ أُخرىٰ في مبحثِ سؤال منكرٍ ونكيرٍ والعذاب والنعيم في القبر قوله: «وجميعُ ما ورد فيه حقٌّ خِلافاً لبعض المعتزلة والروافض، والمُرادُ بالروافض الجهمية»[1].

ومن إطلاق الرافضة على الجهميّة التي تُقابلُ الشيعةُ يُعلم أنَّهُ يجبُ التحقيقُ والبحثُ المُستوفي في موارد إطلاق هذه الكلمة فضلاً عن كلِّ هذا أَنَّ علامة دَسِّ مثل هذه التعابير. هو أَنَّ هذا الحديث غيرُ مُناسبٍ لعارفٍ ينظرُ إلى العالم برحمةٍ مُطلقةٍ وهو ذو نظرةٍ خاصَّةٍ إلىٰ الكون.

إضافةً إلىٰ أنّه كان يُصرِّحُ في الفتوحات المكّيَّةِ بِأَنَّ أقربَ الناسِ إلىٰ رسول الله ـ صلى الله عليه وآله ـ هو عليّ بنُ أبي طالبٍ ـ عليه السلام ـ الذي لديه أَسرارُ الأنبياء[2].

ويقول أيضاً: ستصير نارُ الجحيم برداً وسلاماً على الجهنّميِّين ببركة أهل البيت[3].

ومن كان خاضعاً لأهل البيت ـ عليهم السلام ـ لا يقبلُ ذلك النقل [علىٰ ابن عربي].

قال الشعرانيّ في مبحث أَشراط الساعة وظهور المهديّ ـ عجّل الله فَرَجَهُ الشريف: «عبارةُ محيي الدين في الباب السادس والستين والمائة الثالثة من

---

(١) محاضرة الأبرار: ١/١١٩.
(٢) الفتوحات المكيّة: ٢/١٢٧.
(٣) اليواقيت: ٢٨٨.

الفتوحات هي: اعلموا أَنّ خروج المهديِّ حتمِيّ، وهو من عترة رسولِ الله ـ صلّىٰ اللَّهُ عليه وآلهِ ـ ومن أبناء فاطمة ـ عليها السلام ـ وَجدُّهُ الحُسينُ بن عليٍّ ـ عليهما السلام ـ وأَبُوهُ الحسنُ العسكريُّ ابن الإمام علي النقيِّ ـ بالنون ـ ابن محمّد التقيّ ـ بالتاء ـ ابن الإمام علي الرضا ابن الإمام موسىٰ الكاظم ابن الإمام جعفر الصادق ابن الإمام محمد الباقر ابن الإمام زين العابدين ابن الإمام الحسين ابن الإمام عليّ بن أبي طالب ـ عليهم السلام.

هذا الضبط الدقيق وفصلُ النون عن التاء هو لصيانة الأَفكار الدِّينيَّة في حين أَنَّه لا أَثر لهذه العبارة في الفتوحات الحاضرة، إلاّ جُملَةً مُضلِّلةً هي: «جدُّهُ الحسنُ بن عليّ».

وقد كَتَبَ الشعرانيّ هذا المبحث سنة ٩٥٨ هـ قائلاً: «وعُمر حضرةِ المهدِيِّ الشريف ـ عليه السلام ـ في هذا التاريخ ستٌّ وسبعُمائةِ سنةٍ»[(١)].

وذكر الشيخ البهائيُّ ـ قُدِّسَ سِرُّهُ ـ في ذيل البحثِ السادس والثلاثين من كتاب الأربعين الشريف محييَ الدين بعنوان (العارف الكامل).

وبعد نقل حديثه عن المهديِّ ـ عجّل الله فرجه الشريف ـ قال: «ذكرتُ هذا لتطَّلع علىٰ مرامه».

وقال المرحوم صدرُ المتألِّهين ـ قُدِّس سِرُّه ـ في شرح أُصول الكافي كتاب العُقل والجهل الحديث الحادي والعشرين بعد نقل حديث ابن عربيٍّ[(٢)] مبسُوطاً: انظروا أَيُّها الإخوانُ، إنَّ في طيّات حديثه مطالب تدلُّ علىٰ كيفيَّة مذهبه.

دوّن ابن عربي الفتوحات طوال ما يربو على ثلاثين سنةً رأى فيها حالاتٍ مختلفةً ومنازل لطيفةً أَرقُّ من الشعرة وأَحدَّ من السيف ناء بعِبءٍ ثقيلٍ في تلقِّيها، واصطيادُ المعارف من هذا البحر ليس عملاً سهلاً.

---

(١) شرح أُصول الكافي ط رحليّة: ١١٠ ـ ١١١.
(٢) الحج: ٣.

حماةُ الرمز وعارفوا السِّرِّ ما كانوا يرون أَنفُسَهُم من وارثيه غير المحتاجين في فهم أَسرار كلمات محيي الدين.

فالمولىٰ عبد الرزاق الكاشاني المدَين لمؤيّد الدين الجَذميّ في شرحه الفصوص قد استفاد من الجذمي قلباً وقالباً، وقد قال: «عِدَّة من إِخوانِ الصدقِ والصفاء وخِلَّانِ المروءة والوفاء من أهلِ العرفان والتحقيق خصوصاً العالم الربَّانيّ الموحّد المُحقِّق شمس المِلَّة والدِّين ـ قُدِّسَ سِرُّهُ ـ صاحب اليقين محمد بن مُصلِح المشهورِ بالتبريزي: طَلَبُوا منِّي أن أشرح لهم فصوص الحكم بشرط أَلا أُخفِي شيئاً من كُنوزه، وأَكشف عن رُموزه المستورة، وأَفتح ما استُغلق منه.

وشمس التبريزي مثل سائر العرفاء العارفين للقدر الأَوَّل من السماء محتاجٌ إلىٰ إيضاح حديث محيي الدين في الفصوص والبحث عن مستورها، والإستماع إلىٰ حديث وارثي هذه السلسلة.

فما ظنُّكُم بسائر السالكين؟

ومن هذا الطريق جاء في رسالة الإمام:

إذا أردتُم الإطِّلاع علىٰ مباحث هذا الرجل العظيم فابعثوا من خُبرائِكم الفطنين الطويلي الباع في هذا النوع من المسائل، ليغترفوا من عُمقه اللطيف ما هو أَرقُّ من الشعرة، ويستمعُوا أهمَّ الكلام الذي هو محور كلِّ نوعٍ من التصميم والتوجيه العميق الصحيح لكثيرٍ من حديث أهل المعرفة.

وإذا كان مطلبٌ غيرَ قابلٍ للتوجيه مخالفاً للميزان الإلهيّ، يعني القرآن الكريم والعِترة الطاهرة ـ عليهم السلام ـ فهو مردودٌ كائناً ما كان وعَمَّن كان، لأنَّ المؤمن غيرُ مُلزمٍ بغير القرآن والعترة الطاهرة.

الفصل الثاني عشر

يتوخَّىٰ الإسلام تحقيق الحياةِ الكريمة للفرد والجماعة الراعي والرعيَّة، فيأمُرُ التابعين ألّا يَسيروا خلف كلِّ ناعِقٍ، ويأمُرُ المتبوع بالتدقيق لئلّا يدعو كلَّ أَحدٍ، وقد قال في شأن مَن يتبعون غيرهم تقليداً لا تحقيقاً: **﴿ومن الناس من يُجادلُ في الله بغير علمٍ ويتَّبعُ كُلَّ شيطانٍ مريدٍ﴾**[1].

وقال في شأن القائد الجاهل الذي مدار قيادته الهوسُ: **﴿ومِن الناسِ مَنْ يُجادِلُ في اللَّهِ بغيرِ عِلْمٍ ولا هُدَىً ولا كِتابٍ مُنيرٍ * ثانيَ عِطفِهِ لِيُضِلَّ عن سبيلِ الله لهُ في الدُّنيا خِزْيٌ ونُذِيقُهُ يومَ القِيامةِ عَذابَ الحَرِيقِ﴾**[2].

فالآيةُ الأُولىٰ ناظرةٌ إلىٰ المَقود لغافل التابع لكلِّ شيطانٍ عاصٍ.

والآيةُ الثانية ناظرةٌ إلىٰ القائد الغافل الذي يحيدُ بالناس من سبيل الله.

وهذا الأصل دعوةٌ للجميع أَن يحقِّقوا في كل معارفهم الدينيَّة.

أساسُ دعوة الإسلام مشفوع بالبرهان ـ لأَنَّ دعوىٰ نبوَّة هاديهِ مقترنةٌ بالإعجاز مشفوعةً بنزول القرآن من الله الحيِّ القيوم نُوراً للعالمين **﴿الله لا إلـه إلّا هُو الحيُّ القيُّوم * نَزَّلَ عليكَ الكِتابَ**

---

(١) الحج: ٨ ـ ٩.
(٢) آل عمران: ٢ ـ ٣.

بالحَقِّ﴾[1].

عندما يبعَثُ الحيُّ القيّومُ برسالةٍ تبعثُ الحياة يقرنُها بالنُّهوض بها والإنتصار لها ﴿استجيبُوا للَّهِ وللرسول إذا دَعَاكُمْ لِما يُحْيِيكُم﴾ ومِنَ الحياة ﴿إنَّ هذا القُرآنَ يهدِي للتي هي أَقوَمُ﴾[2] وكذلك ﴿لِيُقوم الناسُ بالقِسْطِ﴾[3] وهكذا ﴿كُونُوا قَوَّامِينَ لِلَّهِ﴾[4].

وفي كلِّ هذه الآيات ونظائِرها أمرٌ مشهودٌ بالنهوض لحفظ الحق ومحو الباطل.

ويُعرِّف القرآنُ العدوَّ الداخليَّ والخارجيَّ، ويَدُلُّ علىٰ نهج مُنازلتهِ، ويُعلنُ خطرهما علىٰ الرسالة والأُمَّة، ويُبشِّر بالنصر في مُجاهدة ذلكما العدوَّين، ويُقرِّرُ عاقبة الخاملين عن مُناهضة العدوِّ.

فحيناً يقول ـ سُبحانه ـ: ﴿قاتِلُوهُم يُعَذِّبْهُمُ اللَّه بأَيدِيكُم﴾[5] فإذا هَبَّ المقاتلون إلىٰ سُوحِ الجهاد بهذا التشجيع واثقين، نالوا الجائزة الكُبرىٰ، وهي ﴿فلم تقتُلوهم ولكنَّ الله قتلهُم وما رميت إِذ رميت ولكنَّ الله رمىٰ﴾[6] فأَعظَمُ جائزةٍ للعبد العابد هي أَن يقبل الله ـ تعالىٰ ـ عمله ويُسجِّلَهُ باسمه، وذلك أهنأُ للعبد المتَّقي من كلِّ هَنِيءٍ، فربُّهُ لا يقبل عمله فحسب، بل يقبلُه هو ويوصله إلىٰ حيث يتبيَّنُ لَهُ أَنَّهُ لا يملكُ شيئاً ﴿إنَّ الله اشترىٰ من المُؤمِنين أَنفُسَهُم وأَموالَهُم بِأَنَّ لهمُ الجنَّةَ يُقاتِلُونَ في سبيلِ اللهِ فيَقتُلُون ويُقتلون وعداً عليهِ حقّاً في التوراة والإنجيل والقُرآنِ ومَنْ أَوفىٰ بِعَهْدِهِ مِن اللَّهِ فاسْتَبْشِرُوا بِبَيْعِكُمْ الذي بايَعْتُم بهِ وذلِكَ هو الفوزُ

---

(١) الأنفال: ٢٤.
(٢) الإسراء: ٩.
(٣) الحديد: ٢٥.
(٤) المائدة: ٨.
(٥) التوبة: ١٤.
(٦) الأنفال: ١٧.

العظيمُ﴾[1].

ولا تُعرض الحياةُ الخاصة علىٰ الشهداء فقط، بل يَذوب أصل وجودهم وكمالهم شوقاً إلى لقاء الله والقُرب منه والتمتُّع بلذَّة الحضور لديه.

فالجهاد في سبيل الله من أوامر الإسلام دين الله الخالد والقرآن الكريم أكملُ مراحله، وإلا فكلُّ الأديان السماويَّة التي أمضاها الإسلام تُدافعُ عن كيان الدِّين.

والآية المذكورة أخيراً بيَّنت أنَّه ليس هناك إلاّ واحدٌ من سَبيلين النصر أو الشهادة.

والبرنامج الرسميّ للتوراة والإنجيل يُبيِّن لأحياء القلوب أنَّ سيرهم الصعوديّ هو في سُوحِ الكفاح.

والقرآنُ الكريم يرىٰ أنَّ تعاظُم الخطر في ترك الجهاد، ويعد مُجاهدة الظُّلم أهمَّ عاملٍ لإزالة الفساد ﴿ولولا دَفْعُ اللَّهِ الناسَ بعضَهُم ببعضٍ لفسدتِ الأَرْضُ﴾[2].

ونُقطة بدء هجومِ الجُناة هي تخريب مراكز الدِّين وتهذيب الروح ﴿ولولا دَفْعُ اللَّهِ الناسَ بَعْضَهُمُ بِبَعْضٍ لَهُدمتْ صوامعُ وبِيَعٌ وصَلَواتٌ ومَساجِدُ يُذْكرُ فيها اسمُ اللَّهِ﴾[3].

والقُرآن يُقدِّمُ للناس البُرهان والموعظة قبل كلِّ شيءٍ ليقبله المستعدون، ويستيقظ به الغافلُون، ويرتوي به الظماءُ، ثُم يُواجِهُ هجوم الطغاة بِقوىٰ الدِّفاع، لينجو من نجا بإتمام الحجَّة وإقامة البرهان، ويهلك من هلك بعد تمام البيِّنة ﴿لِّيَهلك مَنْ هَلَكَ عن بيِّنةٍ ويحيا من حَيَّا عن

---

(١) التوبة: ١١١.
(٢) البقرة: ٢٥١.
(٣) الحجّ: ٤٠.

بيّنةٍ﴾[1].

عنصر الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر الأصيل وخلودُ الجهاد والاجتهاد والأمر بالسلم والحرب سِمةُ بعث الإسلام للحياة.

فأصلُ احتياج الجماعة إلىٰ القادة الإلهيِّين هو لنظم الحياة وحَلِّ الخلاف العلميِّ والعمليِّ وإقامة القسط والعدل.

ومثلما يرىٰ القُرآن القِصاص أَساس الحياة يَرىٰ الجهاد أَساس حياة الجماعة أَيضاً. ﴿استجيبُوا لِلَّهِ وللرسولِ إذا دَعاكُم لِما يُحيِيكُم﴾[2].

وقد نزلت هذه الآيةُ في سياق القتال والأمر بالدِّفاع وتعيين الحدود وتقرير التعزيرات لدفع الضرر الذي في داخل الجماعة كما أَنَّ الحرب والسَّلم يرفعان الفساد من خارجها.

ولآيات الجهاد لطائفُ عرفانيَّةٌ كثيرةٌ غنِمت منها الأُمَّة الإسلاميَّةُ كثيراً طوال سنوات الدفاع المقدَّس الثماني معرفةً وفَوزاً.

فسُورة الصفِّ التي هي سورة الحرب تعُدُّ البِنيان المرصوص للمُضحِّين محبوب الله، وأَول السورة وآخِرُها بشأن محاربةِ الطُّغاة، فهي تأْمُر المُسلمين أَن يا أَيُّها الحواريُّون انصرُوا دين الله، وقد قام أُولئِك لنصرةِ عيسىٰ ـ عليه السَّلام ـ في سبيل الله وانتصرُوا علىٰ أَعداء الله.

والقُرآن الكريم يَذُمُّ مُحبِّي الراحة والجُبناء، ويُثني علىٰ الشجعان ويدعوهم إلى الإستفادة من أحدث الإمكانات ليبقوا في مأْمنٍ من هجوم الأعداء.

ولئن تمتّعت أُمَّةٌ بقائدٍ حازمٍ غير مُساومٍ، فقد عَزَّت بالقيام علىٰ الطغيان، لكنَّ وقوفَ ذلك القائد الحازم مرهونٌ بالأوامر الدِّينيَّة، فالدِّين هو الذي يهتف

---

(١) الأنفال: ٤٢.
(٢) الأنفال: ٢٤.

بِمُقاومة الجهل والجور.

وهو يفرض أَن تكون مسائله كلُّها حقاً مصونةً عن الجهل والمكر وعدم التساوي.

ودِينٌ يجتنبُ الظُّلم ويهدرُ علىٰ الظالم وقد زخرت نُصوصه بتعبئة الناس وتحريك هِممهم وحفظ فطرتهم هو باقٍ وعامل ثورةٍ حيّ.

دينٌ يرىٰ القانون الصالح أَمر ربِّ العالمين، وكلَّ قانونٍ عداهُ من أَحدٍ أَو فئةٍ مُغايراً للقانون الإلهيِّ، ويَعده جاهليّةً **﴿أَفَحُكْمَ الجاهليّةِ يَبغُونَ ومَنْ أَحسَنُ مِنَ اللَّهِ حُكْماً لِقَومٍ يُوقِنون﴾**[1] هو خالدٌ وأَساسُ الثبات.

دينٌ يعد السياسة والولاية من أركانه وقبولَ قيادة المعصومين أَوّلاً والعُدول في غيبة المعصومين ثانياً من أَوَّل الواجبات الإلهيّة هو دائمٌ وأَساسٌ للإستقامة.

ودينٌ يرىٰ الإنسانَ الكامل خليفة الله، ويرىٰ الجلالَ والجمالَ للّهِ ـ سُبحانَه ـ ويَرىٰ عبدهُ مُتخلّقاً بأَخلاق مَولاهُ لا بُدَّ له أَنْ يهديهُ بمحبّةٍ وقَهرٍ ليجذب الصالحين بِحُبِّه، ويطرد الطّالحين بقهره، ويصير الإسمُ الأَعظمُ جامعاً لأَسماءِ الرِّضا والغضب.

من هنا يتضح أن الزهد البارد والعرفان المنفي ليسا مورد حماية الدين الجامع، وأن الإسلام لا يُؤيد فكرة انزواء الدِّين عن السياسة.

ومن يفصل الدين عن السياسة عجزاً يستوجب غضب الرب القهار.

وما انصب علىٰ رأس الكنيسة، وعلىٰ ذلك العريان المتسربل بالزُّهد هُما شاهدا عدلٍ علىٰ أَنَّ السياسة المشؤومةَ لا تُطلِق الدِّينَ، بل تأْمر بالوقوف قُبالة إِرادة الهيئة الإنجيليّة الحاكمة، وبجعل آية الله يعودُ إِلىٰ تفسير القرآن بالرأْي.

ولا يمكن للسياسة التي تنتفع بكلِّ قُوةٍ أن تكون طليقةً من وازعٍ دينيٍّ، أن

---

(١) المائدة: ٥٠.

تعقد معه مُوادعةً.

كما أن متديِّناً غير عارفٍ بالدين يقترح فصل الدين عن السياسة، فيُمضي السياسيُّ غير المتديِّن ذلك الفصل، بل يُفسر الدين لمصلحته بأنه أهم ظاهرة تخديرٍ مُتذرِّعاً بالتحريف والنسخ والمسخ والفسخ، ويسعىٰ دائماً إلىٰ القول بأَنَّ الدين معه في حين أَنه ذبحه وفرىٰ أوداجه الأربعة، وتركه يئِن أن لستُ منكم.

من هُنا تُقدس العامة نغمة فصل الدِّين عن السياسة النشاز تقديس ناقوس الكنيسة، بينما الآخرون الذين لديهم معرفةٌ للدين من خارجه يبحثون في وضع المتديِّنين الاجتماعي، ويستنبطون من الخارج أن الدين أفيونُ الإجتماع ومُخدِّر الجماعة.

وبين الأُميِّين رجالٌ نَبويوا الطبع يُوصلون نداء الإسلام إلىٰ الأسماع الظمأىٰ إليه.

في ديار الشهامة والشهادة، ويحفظونهم أَحياء مقاومين ونداءُ ﴿**وامتازُوا اليوم أيُّها المجرمون**﴾[1] يهزُّ سمع المشتاقين إلى الجهاد والاجتهاد، لينطلقوا من خطر الإسلام الأمريكي وكل القُوى المتجبِّرة، ويصلوا إلىٰ الإسلام.

رُبما استغل مُهتبلوا الفُرص سكوت الناس واستخفافَهم، واتخذوهما مجالاً لنشر الفهم الخاطىءِ للمعارف الدينيّة، فتندفع النفس المُسوِّلة في هذا الجو المسموم جاعلةً الوضع المعنويَّ للناس جسراً لِعبور المعتدين، وتعرف رغاء العجل المصنوع بأَنه هاتفٌ غيبيٌّ، وتصبغ هذه الظاهرة النفسانية بلون العرفان والطهر، وتستشهد أَحياناً بحديث الأكابر وكشفهم إغراقاً في الإيهام.

فعلىٰ كل عارفٍ للإسلام محققٍ أن يُبيِّن الدين الحقَّ غير المُساوم تبييناً جيّداً ﴿**وَدّوا لو تُدْهِنُ فيُدْهِنون**﴾[2] وأَن يُفسِّر قول الإسلام المُجسَّم الإمام علي بن أبي

---

(١) يٓس: ٥٩.
(٢) القلم: ٩.

طالبٍ ـ عليه السلام ـ: «ما على من قِتالِ من خالف الحقَّ وخابط الغيّ من ادهانٍ ولا إيهانٍ»[1] ، ويُحلله تحليلاً غايةً في الكمال والوضوح، ليتجلّىٰ معنىٰ «الساكت عن الحقِّ شيطان أخرس».

قال العارف الشهير في العالم الإسلاميّ في هذا الصعيد، وبيَّن سر فضل ذكر الله علىٰ الحرب بهذا البيان: «الذاكر حيٌّ في ضوء ذكر الحق، ومن يُقتل علىٰ غير ذكر الله لا يبلغ ذلك المقام، فالذاكر أفضل من المقتول في الحرب غير ذاكرٍ»[2] .

بهذا التفصيل يتَّضح أن مقصوده ليس ترجيح الذكر علىٰ الجهاد.

وإنما مقصوده ترجيحُ ذكر الحقِّ علىٰ حرب الكِفاح التي لا تكون بذكر الله، فهي فاقدة المعنىٰ الإلهي في نظر الجميع.

العرفان الأصيلُ لا يلتقي والخوف، لأن العارف لا يهرب من الموت.

العارفُ شجاعٌ، وكيف لا وهو بمعزلٍ عن تقيَّة الموت؟

وجوادٌ، وكيف لا وهو بمعزلٍ عن محبَّة الباطل؟

الموت في العرفان أحسن تُحف المؤمن، فهو أساسُ ملاقاة الله ـ سبحانه ـ «فهو أسنىٰ تُحفةٍ يُتحفها المُؤمن».

الذلة والحاجة في العرفان فقط إلى الله، ولذا يقول محيي الدين: «كل من يذل لغير الله، ويحتاج إليه، ويعتمد عليه، ويطمئِنُّ به عابدُ صنم».

ثم يقول: «ألطف الأوثان الهوىٰ، وأكثفُها الحجارة».

وما هو بين الهوىٰ والحجارة مزيجٌ من اللطافة والخُشُونة.

ومثلما يجب قتال صنم الهوىٰ في الجهاد الأكبر يجبُ قتال صنم الحجارة أو

---

(١) نهج البلاغة: خ ٢٤.
(٢) الفتوحات: ٤/ ٤٦٢.

الطاغوت.

وتجب المُنازلة، فالعرفان والسكوت ليسا متّفقين إزاء هجوم العدو.

والأمل أن يتفضل الله علينا بجعل المعارف نَصيبنا، ويكشف عنا الظُّلم، ويحفظ علينا قائد الثورة الإسلامية في نور وليٍّ العصر ـ أرواحنا فِداه ـ.

ولا نفترق نحن والقرآن والعترةُ.

اللهمَّ اختم لنا بالسعادة.

عبد الله الجوادي الآملي
شهر رمضان ١٤٠٩ هـ
قم

سالك وادي العشق الذي لا يكل
تمهيد

مع أن الآية الكريمة ﴿ما نَنْسَخ مِنْ آيةٍ أَو نُنسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِنْهَا أَو مِثْلَها﴾[1] أساس عزاء المفجوعين، فإن إطلاق سند هذه التعزية مثل إطلاق أو عُموم كثيرٍ من الأدلَّة النقليَّة في أَمانٍ من هُجوم التقييد أو التخصيص.

وارتحالُ الرسول الأكرم ـ صلى الله عليه وآله ـ المُوري للأَرواح الذي لا يُجبر.

ولذا تفضل أمير المؤمنين ـ عليه السلام ـ في عُروج حضرته ـ صلى الله عليه وآله ـ الجبروتي: «لقد انقطع بموتك ما لم ينقطع بموت أَحد»[2].

ولكون النبيِّ الأكرم ـ صلّى الله عليه وآله ـ أُسوةً للسالكين ﴿لَّقَدْ كَانَ لَكُمْ في رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ﴾[3] كلَّما اقْتدىٰ به أَحدٌ، وجد شهد حضوره الأَهنأَ وغيابه الأمر.

ومع أن احتمال ظهور مُعادلٍ له يجعل الآنين ذوي أَملٍ، فإنَّهُ لا يُسلِّي الحاضرين، فقد «جلَّ جناب الحقِّ عن أَن يكون شريعةً لكلِّ وارد، أو يطلع عليه

(١) البقرة: ١٠٦.
(٢) نهج البلاغة.
(٣) الأحزاب: ٢١.

إلاّ واحدٌ بعد واحد»[١] .

ومن المتأسِّين برسول الله ـ صلى الله عليه وآله ـ الممتازين من وُفق لإطلاق الإسلام المحمّدي الأصيل من أسر أكلة الدِّين وباعته كوهابية آل سُعُودٍ وأمثالهم من الطُّغاة اللئام في ضوء الهِجرة الشاملة والجهاد المُجدِّ سيدي ومولاي حضرةُ الإمام الخمينيّ ـ قدَّس اللّهُ روحه الشريف ـ الذي قال ما قاله مولىٰ الموحِّدين وسيد الكونين علي بن أبي طالبٍ ـ عليه أفضلُ صلوات المُصلِّين ـ: «إنَّ هذا الدِّينَ قد كان أسيراً في أيدي الأشرار يُعمل فيه بالهوىٰ، وتُطلب به الدُّنيا»[٢] .

فالصبر في هذه الحادثة الفادحة المُزلزلة صعبٌ.

وارتحال الإمام الخُمينيِّ ـ قُدِّسَ سِرُّهُ ـ المُفجع أقعد العالم كُله وإيران الإسلامية خاصةً في مَناحةٍ، إذ أُعلن الحدادُ العام أربعين يوماً، وشارك كل الشعب الإيرانيِّ في مجالس تأبين هذا الراحل الكريم.

وكسائر المجامع العلميّة والدينيّة أقامت كليّةُ الإلهيات في جامعة مشهد المقدّسة آخر شهر خرداد سنة ١٣٦٨ هـ.ش مجلساً جليلاً لهذا الغرض حضره الأساتذة والمُحقِّقون والجامعيون، وقد عرض علىٰ هؤلاء الحاضرين الكُرماء حديثٌ تناول هجرة الإمام الخُمينيِّ وجهاده وهما من أبرزِ مزاياهُ السامية.

وباقتراح مجلّة (مِشكاة) التابعة لِمُؤسَّسة التحقيقات الإسلاميّة استلّ نصُّ ذلك الحديث من الشريطِ الصوتيِّ، وبعد تجديد النظر فيه وإضافة بعض المطالب إليه وحذف ما كان لازماً في القول لا في الكتب خرج بهذه الصورة التي بين يدي قارئي مجلّة (مشكاة) المحترمين.

والأمل أن ينفع اللّهُ ـ سُبحانه ـ جميع خدمة النظام الإسلاميِّ خصوصاً المجامع العلميّة والدِّينيّة من توفيقه الخاصِّ.

مشهد المقدّسة ـ الجواديّ الآملي

---

(١) ختام النمط التاسع من إشارات ابن سينا.

(٢) نهج البلاغة: الرسالة ٥٢.

سالك وادي العشق الذي لا يكل

مثلما أن رجوع كلِّ الموجودات ولا سيَّما الإنسانُ إلىٰ الله: ﴿إِلَى اللَّهِ تَصِيرُ الْأُمُورُ﴾[1]، فإن نُزول الجميع خصوصاً الإنسان من الله أيضاً ﴿اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ﴾[2] لأنَّ الشيء الذي أَصلُ وجوده مُحتاجٌ إلىٰ الله ـ تعالىٰ ـ في نزولهِ وصعوده وتمام شؤون وجوده مُحتاجٌ إلىٰ الله سُبحانه.

وإن لم يُقدم بحثٌ مبسوطٌ عن كيفيَّة تنزُّل الفيض الإلهيّ وطريقة نُزول الإنسان، فإنَّ كيفيَّة رجوعه إلىٰ مقصده النهائيِّ قد بحث.

ولعل سر عدم التوسعة للبحث في كيفية نزول الفيض في عين إفادَتهِ هو أن ما وقع من العمل ولم يكن في اختيار الإنسان، وما هو بمُمكن التغيير ضروريُّ البحث عنه.

إلا أن كيفية الرجوع أمرٌ لم يقع قط، وليس منفصلاً عن اختيار الإنسان كثيراً، وسوف لا يكون تغييره محالاً، وهو مُرتبطٌ بسعادة الإنسان أو شقاوته ارتباطاً وثيقاً.

ولذا وردت إرشادات كثيرة في بيان الكتاب السماويّ والعترة الطاهرين ـ عليهم السلام ـ تستثير دفائن العقول التي تفتحت بها في السير إلىٰ الله والصيرورة إلىٰ الحقِّ.

والاختلاف الأساسي بين قوسي الصعود والنزول هو أَنَّ فيض اللَّهِ في قوس النزول قد انهلَّ من الاطلاق، فانصبّ واحداً بعد آخر يرتدي لباس التعين، حتَّى

---

(١) الشورىٰ: ٥٣.

(٢) الزمر: ٦٢.

ظهر في آخر كسوةٍ وخرج في صورة الإنسان المادِّيَّة من دون أن يكون هذا التنزلُ بنحوِ جافٍ، ومن غير أن يبعث نفخُ الروح الإلهيِّ في جسم الإنسان علىٰ انفصال شيءٍ من ذات الله المقدَّسة، لأنَّ هذه الإضافة ﴿وَنَفَخْتُ فِيهِ مِن رُّوحِي﴾[1] ليست سوىٰ تشريفٍ له بالنظر إليه.

فعودة كل هذه القافلة البشريَّة إلىٰ الله ـ تعالىٰ ـ لا تَزيد ذاته المقدَّسة شيئاً، لأنَّ كل هذه النُّزولات والصعودات هي في مدار فيض الحق لا ذاتِ الله المقدسة.

وفي قوس الصعود تبينُ أَلبِسة التعيُّن واحداً بعد آخر، لتحظىٰ بكمال الإطلاق في دائرة الإمكان والخلق، وتكون في زُمرة عباد الله الخاصَّة، وتدخُل الجنّة الإلهيَّة المخصوصة: ﴿فَٱدْخُلِي فِي عِبَادِي * وَٱدْخُلِي جَنَّتِي﴾[2].

وبالمِعيار المذكور تُحفظُ وحدةُ الفيض في مرحلة التنزُّل، وتُحفظ وحدةُ المُستفيض في مرحلة الترقي أيضاً.

ولأن السير الصعوديّ ليس انتقالاً في المكان، وإنّما هو تحوُّلٌ في المكانة، فإنَّ سير الإنسان الصاعد سيكونُ نحو الصيرورة.

ولذا كان فرقٌ بين النظام الحاكم علىٰ قوس الصعود والنظام الحاكم علىٰ آخر مراحل النزول، لأَنَّ الإنسان في الدنيا ليس قادراً علىٰ استدامةِ الحياة المطلوبة من دون الآخرين. ولا يتيسَّرُ لأحدٍ تلبيةُ جميع المطالب.

أَمَّا بعد الدنيا، فيستطيعُ استدامة العيش المرغوب فيه وحدهُ، وستحصل له كل المطالب.

وقد قال المُطَّلعُ على ذاك النظام الذي لو انكشف له الغطاءُ وتجلّىٰ له الغيبُ، وصار له الباطن ظاهراً، لما ازداد يقيناً، لأَنَّهُ كان يرىٰ كلَّ شيءٍ من دون ستر: «جِيرانٌ لا يتانسون، وأَحِباءُ لا يتزاورون، بليت بينهم عُرىٰ التعارف،

---

(١) الحجر: ٢٩.
(٢) الفجر: ٢٩ ـ ٣٠.

وانقطعت منهم أَسباب الإخاء، فكُلهم وحيد وهم جميعٌ، وبجانب الهجر وهم أَخِلاَّء»[1] .

وهذا هو عدم احتياج الإنسان في نظام ما بعد الموت، وهو ليس بمعنىٰ استغنائه عن الأعمال الحسِّيَّة والجسمانيَّة، وإنّما هو بمعنىٰ قدرته علىٰ تنفيذ كلِّ مطالبه الحسية والجسمانيَّة والروحية وحده.

وسوف لا يكون هذا الاقتدار دون إطلاقٍ نسبيٍّ وسعةٍ وجوديّةٍ.

وإطلاق أهل الجِنان أَوسع من سعة الجهنَّميِّين، لأنَّ المجرمين إذا نجوا من ضيق الدُّنيا سقطوا في اللهب اللاهب فهم في ضيقٍ وعذابٍ في المراحل الثلاث:

ففي الدُّنيا ﴿وَمَنْ أَعْرَضَ عَن ذِكْرِي فَإِنَّ لَهُ معيشةً ضَنْكا﴾[2] .

وفي القبر والبرزخ يضغط حتَّى يزهق.

وفي جهنَّم يُبتلىٰ بالمدار المغلق والأبواب المؤصدة: ﴿وَتَرَىٰ الْمُجْرِمِينَ يَوْمَئِذٍ مُقَرَّنِينَ في الْأَصْفادِ﴾[3] ، وفيهم قولُه ـ تعالىٰ ـ ﴿وَإِذَآ أُلْقُواْ مِنْها مَكَاناً ضَيِّقاً مُقَرَّنِينَ دَعَوْا هُنالِكَ ثُبُوراً﴾[4] وقوله: ﴿إِنَّها عليهِم مُؤْصَدَةٌ * في عَمَدٍ مُمَدَّدَة﴾[5] .

أَما أهل الجنان، فهم مُحرَّرون من ضيق الدُّنيا وطُلقاء من كلِّ نوعٍ من التعلُّق، بل من صبغة التعيُّن، ولذا كانوا في فُسحةٍ ورفاهٍ في المراحل الثلاث:

ففي الدُّنيا: ﴿وَمَنْ يَتَّقِ اللَّهَ يَجْعَلْ لَّهُ مَخْرَجاً * وَيَرْزُقْهُ مِنْ حَيْثُ لا

---

(١) نهج البلاغة: خ ٢٢١.
(٢) طٰه: ١٢٤.
(٣) إبراهيم: ٤٩.
(٤) الفرقان: ١٣.
(٥) الهُمَزة: ٨ ـ ٩.

﴿يَحْتَسِبُ﴾[1].

وفي القبر والبرزخ ينعم بروضةٍ غَنَّاء مَدَّ البصر.

وفي الجنَّة يسعدُ بجنةٍ ﴿عَرْضُهَا السَّمَاوَاتُ والْأَرْضُ﴾[2].

وسِرُّ ذلك أن الفئتين قد بلغتا السعة الوجوديَّة التي هي خروج كلٍّ منهما من القوة إلىٰ الفعل.

وعلامة ذلك أن الفئتين في صيرورةٍ وتحولٍ داخِليٍّ من الإطلاق النِّسبي والسعة الوجودية، وقد ذكر الله الفئتين بشرح الصدر: ﴿وَلكِن مَّنْ شَرَحَ بِالْكُفْرِ صَدْراً، فَعَلَيْهِمْ غَضَبٌ من اللَّهِ﴾[3] وقال تعالىٰ: ﴿أَفَمَنْ شَرَحَ اللَّهُ صَدْرَهُ لِلْإِسْلَامِ فَهُوَ عَلَىٰ نُورٍ مِنّ رَبِّهِ﴾[4].

وليحفظ أَنَّ الإطلاق الوجوديَّ للمتَّقي أوسع من السعة الوجوديَّة للمُجرم.

ولذا عُبِّرَ عن المذنب بالضّيق مع فرض شرح صدر الكافر ووسع مجاله ﴿وَمَنْ يُرِدْ أَنْ يُضِلَّهُ يَجْعَلْ صَدْرَهُ ضَيِّقاً حَرَجاً﴾[5].

ومثلما أن أصل تنزل الفيض والحضور في نشأة الطبيعة ليس تابعاً لإرادة أَحدٍ، فإِنَّ أصل عودة المُستفيض وترقِّيه إلىٰ نشأة ما وراء الطَّبيعة ليس تابعاً لرغبة أَحدٍ.

والشيءُ الوحيد الذي في اختيارِ البشر هو انتخابُ السبيل وكيفيَّة الورود علىٰ منطقة الأَسماء الإلهيَّة.

---

(١) الطلاق: ٢ ـ ٣.
(٢) آل عمران: ١٣٣.
(٣) النحل: ١٠٦.
(٤) الزمر: ٢٢.
(٥) الأنعام: ١٢٥.

وبعضٌ يمضون إلىٰ أسماء الله القاهرة، وبعضٌ يندفعون إلىٰ أسماء الله الحُسنىٰ.

وفي شأن الأصل المشترك الذي هو ضرورةُ لقاء الأَسماء الإلهية وفي شأن خصوصيَّة الفئتين المذكورتين جاءَ القرآن الكريم: **﴿يا أَيُّها الإنسَانُ إنَّكَ كادحٌ إلىٰ ربِّكَ كَدْحاً فَمُلاَقِيهِ * فأَمَّا مَن أُوتي كِتَابَهُ بِيَمِينهِ * فَسَوْفَ يُحَاسَبُ حِسَاباً يَسِيراً * وَيَنقَلِبُ إِلَىٰ أَهلِهِ مَسْرُوراً * وأَمَّا مَنْ أُوتِيَ كتابَهُ وراء ظَهْرِهِ * فَسَوْفَ يَدْعُو ثُبُوراً * وَيُصْلَىٰ سعيرا * إنَّهُ كانَ في أَهلهِ مَسرورا * إنَّهُ ظنَّ أَنْ لَّن يَحُورَ﴾**[1].

فكلُّ الناس علىٰ هذا سالكون إلىٰ الأسماء الإلهيّة، وانتخاب الجلال أو الجمال وترجيحُ القهر أو الحبِّ بعهدته.

والأتقياء اختاروا سبيل الجمال، ونالُوا الإجازة بالدخول علىٰ مقام القُرب أحسن نيلٍ وأسرعه وأكثره.

والنغمة العطوف **﴿فَادخِلي في عبادي * وادخُلِي جنَّتي﴾**[2] تُرافِقُ تهنئة الرَّبِّ لهم وهي تنساب إلىٰ أَسماع أرواحهم.

والمجرمون انتخبُوا سبيل الجلال، فوصلوا ديوان الحضرة الإلهيَّة وصولاً متأخِّراً سَيِّئاً ضَئيلاً: **﴿أُولئِكَ يُنادُونَ مِن مكانٍ بَعِيدٍ﴾**[3] والصرخةُ القاهرة **﴿خُذُوهُ فَغُلُّوهُ * ثُمَّ الجَحِيمَ صَلُّوهُ﴾**[4] مشفوعةً بلعنة الرَّبِّ العظيم مخترق أَسماع قُلُوبهم السوداء.

وهؤلاء عُمي عن رؤية جمال الحق: **﴿ونَحْشُرُهُ يومَ القِيامةِ أَعمىٰ﴾**[5] وهم

---

(١) الإنشقاق: ٦ ـ ١٤.
(٢) الفجر: ٢٩ ـ ٣٠.
(٣) فُصِّلت: ٤٤.
(٤) الحاقة: ٣٠ ـ ٣١.
(٥) طَه: ١٢٤.

محرومون زيارة اللطفِ الإلهيّ ﴿كَلاَّ إِنَّهُمْ عَن ربِّهِمْ يَومئذٍ لمحْجُوبُون﴾[1] .

ومع ذلك يرون علامة جلال الحقِّ وآية غضبه: ﴿رَبَّنا أَبْصَرْنا وَسَمِعْنا﴾[2] لأنَّهم لم يروا في الدُّنيا سوىٰ الخُسران والأَثم.

فهاتان الفئتان ليستا مُتشابهتين، لأَنَّ إحداهما سالكةٌ طالحة، وسلوكها ليس سوىٰ الخيبة والطلاح.

والأُخرىٰ سالكةٌ صالحةٌ، وسلوكُها الصلاح والفلاحُ عينُهما، لأنَّ زاد هذه الفئة التقوىٰ بينما ليس للفئة الأُخرى من زادٍ غير الطَّغوىٰ «مِن الفساد إضاعةُ الزاد ومفسدةُ المعاد»[3] .

«بئس الزادُ إلىٰ المعاد العُدوانُ علىٰ العِباد»[4] .

ومثلما أَنَّ الصالح والطالح لا يتشابهان، فإنَّ السالكين الصالحين أَيضاً ليسوا مُتساوين، فبين هؤلاءِ العلماء العاملين من فضيلتُهم قدر السماء الأُولىٰ، لأَنَّ سيرتهم تُطابِقُ كلمتهم، وليست كلمتهم إلاّ الحق، فسيرتُهم إذن ليست سوى الحقِّ أيضاً.

وقد حباهُم الله ـ سُبحانه ـ صفتين مُمتازتين، وأكرمَ اختصاصَهُم بذلك.

والصفةُ الأولىٰ هي أَنَّ العلماء الصادقين هُم وحدهم الخائفون للّهِ ـ تعالىٰ ـ: ﴿إِنَّمَا يَخْشَىٰ اللَّهَ مِنْ عِبادِهِ الْعُلَمَاءُ﴾[5] .

والصفةُ الثانية هي أَنَّ العلماء العاملين يخافون الله وحده: ﴿الذين يُبَلِّغُونَ رِسالاتِ اللَّهِ ويَخْشُونَه ولا يَخْشَونَ أَحَداً إلاّ اللَّهَ وكفىٰ باللَّهِ

---

(١) المطففين: ١٥.
(٢) السجدة: ١٢.
(٣) نهج البلاغة: الرسالة ٣٧.
(٤) ن م: الكلمات القصار: ٢٢١.
(٥) فاطر: ٢٨.

حسيباً﴾[1].

فمعَ أَنَّ التبليغ سِمةُ الرسُل الإلهيين، وهذه الصفةُ الممتازة أي: الخوفُ من الله لهم أيضاً، فإِنَّ العلماء الحقيقيين يَحظون بهذا الشرف الشريف كذلك، أي: أَنَّهم يخافون الله ـ سُبحانه ـ ولا يخافون أَحداً غيره.

ومنشأُ هذا الحصر، أي: الخوف من الله وحده هو كمال التوحيد، لأنَّ كلَّ كمالٍ دينيٍّ يرجعُ إِلىٰ الاعتقاد التوحيديِّ، فأَثر التوحيد هو أن يخاف الإنسان إِله العالم وإِلهه، ولا يَخْرُج من تكليفه له.

فمُقتضىٰ التوحيد التامِّ أَلّا يُفكِّر المُوحِّدُ في كلِّ شؤون وجوده حتَّىٰ الخوف والرجاء بغير الله، فلا يخشىٰ غيره، ولا يرجو سواه، وعِندها يستطيع القول: ﴿ومَحْيايَ ومماتي لِلَّهِ رَبِّ العالمين﴾[2].

والخشية غير الخوف طبعاً، فالخشية هي الخوف الممتزجُ بالإعتقاد وتأثيره، ولذا يخافُ المُوحِّد غير الله، لكنَّه لا يخشىٰ غير الحقِّ ـ سُبحانه.

والخلاصةُ هي أَنَّ الناس جميعاً سالكونَ إِلىٰ أَسماءِ الله ـ تعالىٰ.

وكلُّ سُلوكٍ حركةٌ قابلةٌ للتقسيم، فتنقسم حيناً بلحاظ مقاطعها المُهمَّة علىٰ أَوَّلٍ ووسطٍ وآخر.

ثم ينقسم كلٌّ من الأقسام الثلاثة المذكورة توّاً علىٰ ثلاثة أقسام أُخرىٰ، ويكون لكلٍّ من هذه الأقسام التسعة اسمٌ وصفةٌ وحُكمٌ يُبيَّنُ كلٌّ منها علىٰ حدة.

وتنقِسمُ بلحاظ أَنَّها حركةٌ، أي: موجودٌ متصلٌ تدريجيٌّ، ويُمكن فرض أجزاءٍ لا تُحصىٰ لكلِّ مُتَّصلٍ، ولا يجوز تقسيمُه علىٰ أَجزاءٍ مُعيَّنةٍ.

فللسير المعنويِّ إذن درجاتٌ عديدةٌ لا يمكن حصر حدودها خصوصاً إِذا كان

---

(١) الأحزاب: ٣٩.
(٢) الأنعام: ١٦٢.

المقصد في نهاية السُموِّ والتنزُّه عن كلِّ شيءٍ.

وربَّما كان للسير مقصودٌ أهمُّ من السلوك إلىٰ ذلك المقصد، لأنَّ مسير السالكين من سنخٍ واحدةٍ، والمقصود من سنخٍ آخر، مثل التفاوت الكبير بين السير إلىٰ الله والسير في الله.

ولعلّ ما وصل عن أمير المؤمنين ـ عليه السلام ـ: «آهِ من قلَّة الزاد وطول الطريق وبعد السفر وعظيم المورد»[1] ناظر إلىٰ خصوصيَّة السير في الله لا السير إلىٰ الله، لأنَّه ورد عنه في معرفة المبدأ (أفأَعبُدُ ما لا أَرَىٰ)[2] وقال في معرفة المعاد: «لو كُشف لي الغطاء ما ازددت يقيناً».

فالسير إلىٰ الله كان قد تحقق له ـ عليه السلام ـ وكان السير في أسماء الله هو المُهمّ.

وكلمة المورد التي وردت في نصِّ الحديث لا تنهضُ للشهادة علىٰ خصوص السير إلىٰ الله، لأنَّ السالكين في أسماء الله يَردون اسماً أعظم كلَّ لحظةٍ، فأساسُ هيمانهم هو الدُّخول علىٰ الإسم الأعظم، ليتبدَّل كلُّ حُزن الفراق بنشاط الوصال.

فالسَّفر ـ علىٰ هذا ـ في المقصود نفسه أَهمُّ من السير إلىٰ المقصد.

والسير في أسماء الله ليس لجميع السالكين العُباد، ففئةٌ تصلُ إلىٰ مقصد **﴿وَالآخِرَةُ خيرٌ وأَبقىٰ﴾**[3] وعدةٌ تصل إلىٰ مقصود **﴿وما عند الله خيرٌ للأَبرار﴾**[4] وعدةٌ مُشتاقةٌ تصل إلىٰ **﴿والله خيرٌ وأَبقىٰ﴾**[5].

وهذه الفئةُ الثالثة لم تُزح عنها حُجُب الظُّلمة فحسب، بل أُزيل عن أَبصارِهم

---

(١) نهج البلاغة: الكلمات القصار: ٧٧.
(٢) ن. م: خ ١٧٩.
(٣) الأعلىٰ: ١٧.
(٤) آل عمران: ١٩٨.
(٥) طه: ٧٣.

كلُّ حجاب نورانيٍّ أَيضاً، ولم تتولَّهْ أنفسُهم إلّا بالله.

وما كان هذا المقام الرفيع من نصيب الملائكة، لأنَّ هؤلاء لم يفوزوا بالمعروف يعني لقاء الحقِّ ـ تعالىٰ ـ ولو أَنَّهم وصلوا إلى معرفته «وصلت حقائقُ الإيمان بينهم وبين معرفته، وقطعهم الإيقانُ به إلىٰ الوله إليه، ولم تُجاوز رغباتُهم ما عندهُ إلىٰ ما عند غيره»[1].

والإشتياقُ والولهُ إليه علامةُ السفر إلى الله لا السفر في الله.

وكلمة (ما عندهُ) علامة الرغبة والشوق لدى هذه الفئة من الملائكة إلىٰ ما عند الله لا إلىٰ الحقِّ ـ سُبحانه وتعالىٰ ـ نفسه.

وقد ارتفع توهُّمُ الإمام الرازي وأمثاله من المفكِّرين وتوقُّفُهم أَنَّ الله ـ سُبحانه ـ لا يكونُ محبُوباً ومُراداً بتحقيق المحقِّق الشهير الخواجة الطوسيِّ العميق[2].

ومثلما أَنَّ في كيفيَّة تقسيم درجات الطريق اختلاف نظرٍ ويمكن ردُّ النظر المنتثر إلىٰ وحدته في تعيين الخطوة الأُولى من السير والسلوك، فإن بين أصحاب النظر السالكين اختلافاً في الفتوىٰ يمكن أن يرجع ذاك التشتّتِ إلىٰ مورد اتفاق.

وبعضٌ يرىٰ اليقظة والوعي أَوَّل منزلٍ، وبعضٌ يرىٰ الإرادة الدرجة الأولىٰ[3].

ومنشأُ الإرادة البرهان حيناً والإيمان حيناً، وجمعُ الإثنين ممكنٌ، بل نافع، لأَنَّ مبدأ اليقظة والوعي ليس خارجاً عن الأُمور المذكورة.

وكمال الجمع هو التئامُ البرهان والعرفان والإيمان في حديث المعصوم ـ عليه السلام ـ.

---

(١) نهج البلاغة: ٩١.
(٢) شرح الإشارات: النمط التاسع: الفصل الخامس.
(٣) ن. م: النمط التاسع: الفصل السابع.

ولئن كان نفضُ غُبارِ التعلُّق شرطاً لازماً لكلِّ نوع من السلوك الإلهيّ، فإنَّ اتِّقاء كلِّ أشواك الطريق يعني تزكية النفس وتنقيتها وتطهير القلب وحده ليس كافياً، بل إنَّ تحلية الرُّوح بزاد السَّفر ضروريّة مع الإنتباه علىٰ أنَّ كلُّ توقُّفٍ في حدٍ خاصٍّ من الكمال هو قاطع طريق، وأنَّهُ يُجبُ التنزهُ عن مثل هذا التطهير.

والتنقيةُ من هذا القسم من التلوث، لأَنَّ ضيق (بشرط لا) هو للسفر الطويل (لا بشرط) سدُّ معبرٍ وصدُّ عابرٍ.

والظاهر في سير الملكوتيِّين أنّ العابر والمعبر واحدٌ، لأنَّ السفر الرُّوحاني غيرُ السَّير الأرضي، والسلوك في درجات الروح مُنفصلٌ عن الحركة في مقاطع المكان.

والمسافر صوب الحقِّ يسير في مراحل الإعتقاد والأَخلاق والأَعمال الصالحة التي لا يخرجُ أَحدها عن دائرة قلب العبد الصالح السالك وقالبه.

وهذا التنزُّهُ عن التقيُّد بتزيين المحدود الذي يُذكر عنه «حسناتُ الأَبرار سيِّئاتُ المُقَرَّبين».

لأَن المقرَّب أعلىٰ من البرِّ، والتوقُّف عند حدِّ كمال الأبرار قاطع طريقٍ للمقرَّبِ.

والإكتفاء بتحلية الأبرار نقصٌ يجب التنزُّهُ عنه.

وسِرُّ ضرورة هذه التحليةِ والتزكية من الكمال المحدود هو أَنَّ الإمتياز بين الدرجات الطوليّة من طرفٍ لا من طرفين، يعني أَنَّ الدرجة العُليا خيرٌ من الدرجة السفلىٰ دائماً دون أَنّ تكون الدرجة السفلىٰ خيراً من العُليا، لأَنَّ الفائز لا وجود له إلاّ في الدرجة العليا المنفصلة عن الدرجة السُّفلىٰ وهذا ما يجعلُ الدرجة العُليا مُمتازةً تبعاً لذلك.

والدرجة السُّفلىٰ فاقدةٌ لكمال العليا، وهذا الفقدانُ أَمرٌ عدميٌّ، وعدم ذات

لا يكون أساساً للإمتياز.

وعليه لا يبقىٰ للدرجة السُّفلىٰ ما تمتازُ به علىٰ العُليا.

وهذا المبحث هو الذي يقال فيه: الإمتيازُ في التشكيك العرضيِّ من طرفين، وفي التشكيك الطوليِّ من طرفٍ واحدٍ، لأَنَّ التشكيك الطوليَّ ـ في الحقيقة ـ ليس لازماً.

فيلزم السالك إلىٰ الحقِّ علىٰ هذا الأساس أَن ينطلق من تعيُّن معرفة المراتب الخاصة، لأنَّ خُصوصيَّة ذلك مقترنة بفقدان الكمال الأَرْقىٰ، ومن دون الخلاص من فقدان النيل لا يتيسَّرُ وجدان الكمال الأَرقىٰ.

قيمةُ كلِّ سالك الوجوديَّةُ تُعيِّنُها هِمَّتُه «قدر الرجُلِ علىٰ قدر هِمَّته»[1].

المُؤمنون الحقيقيّونَ أُولوا هِمَّةٍ عاليةٍ بعيدةً «بعيدٌ هَمُّهُ كثيرٌ صمَّتُهُ»[2].

فإذا كان الأوساط بعيدين عن النظر إلى المُستقبل، فإِنَّ الأَوحديَّ يمضي إلىٰ ما هو وراء ذلك المستقبل مُتوخِّياً المقامات المنيعة، ولا يرضىٰ بأَدْنىٰ من جنَّةِ اللقاء.

وإذ يرتبطُ الآخَرُون بالخلق لا يطلُبُ الصالحون غير الله، ولا يُؤَثِّرُ في سعيهم لِبُلوغ هذا المقام الرفيع مُؤثِّرٌ، فهم كالملائكة لا يعتاقُهم عن طاعتهِ شيءٌ، إذ جعلوا الله صاحب العَرش الآمر المُطلق ذخيرتهم ليوم الحاجة، فهو الحاضر ذلك اليوم الذي لا يتبدَّلُ إلىٰ يوم استغناءٍ «ولا تنتفِلُ في هممهم خدائعُ الشهوات، قد اتَّخذوا ذا العرش ذخيرةً ليوم فاقتهم، ويمَّمُوهُ عند انقطاع الخلق إلى المخلوقين برِغبتهم»[3].

والهجرة والجهاد لا زمان للنجاة من كلِّ تعلُّقٍ، وهما متلازمان غالباً،

---

(١) نهج البلاغة: الكلمات القصار: ٤٧.
(٢) ن. م: الكلمات القصار: ٣٣٣.
(٣) نهج البلاغة: خ ٩١.

فالهجرة هي الخلاص من فخ التقيُّد، وهي لا تكون من غير سعيٍ ومُثابرةٍ، أَي: جهادٍ مُستدام، لأَنَّ الانطلاق لا يُنالُ بغير هجر القيود، ولأَنّ درجات السير إِلىٰ الحقِّ لا تُحصىٰ، والإنفلات من كلِّ درجةٍ دُنيا إلى ما هو أَعلىٰ منها يتطلَّبُ جهاداً خاصّاً، فإِنَّهُ لا يمكن تحديدُ أقسام الهجرة، ولكنه يُمكن ترسيم خطوطها الكلِّيَّةِ في مقاطع معيَّنة.

وجامعُ هذه كلِّها الهجرة من الشرك الذي هو جذرُ كلِّ رُجزٍ وخُبثٍ إلىٰ شجرة طوبىٰ التي هي مآلُ كلِّ طُهرٍ ﴿والرُّجْزَ فَٱهْجُرْ﴾[1].

وتقسيمُ الهجرة والجهاد علىٰ خارج النفس أو داخلها، أو توزيعُهما على الهجرة الكبرىٰ والصغرىٰ والجهاد الأكبر والأَصغر علىٰ ما جاء في رواياتٍ هو لتبيين بعضِ الدرجات أو الأوصافِ الكلِّيَّة.

ومُحورُ الحديث المُهِمُّ في هذه المقالة هو أَنَّ صِغر الهجرة والجهاد وكِبَرهما أَمران نِسبيان لا نفسيَّان.

ولذا يعُدُّ المبتدئون من أهل السلوك المتوسِّطين منهم كباراً فيما يعدُّهم المُتقدِّمون صِغاراً، فالصغيرُ في عينِ المنتهي كبيرٌ في عين المبتدي.

ومن علل عدِّ الهجرات والجِهادات كبيرةً هو جهلُ قُوَّة العدُوِّ، فإِذا حصل وقوف عند صِغرٍ هو موردُ العلاقةِ، أَو عند صغر العدُوِّ، فإِنَّهُ لن يفكر بالهجرة من مورد العلاقة ذاك ولا جهاد العدوِّ مهما كان.

والأَوحديّ من السالكين لا يرىٰ في نور التوحيد كبيراً غير الله، ويرىٰ كلَّ ما عداهُ صغيراً «عَظُم الخالقُ في أَنفُسِهم، فصغُر ما دونه في أَعيُنهم»[2].

وقد هتفت قُلوبهم: «سُبحانك ما أَعظم شانك!

---

(١) المُدَّثِّر: ٥.
(٢) نهج البلاغة: خ ١٩٣.

وما أصغر كلَّ عظيمةٍ في جنب قُدرتك»[1].

ويُوصون سائر السالكين بأنه إذا عَظُمَ الله لديكُمْ صغُر المخلوقُ عندكُم «عظمُ الخالق عندك يُصغِّرُ المخلوق في عينك»[2].

ولإرشاد المبتدئين والمتوسِّطين يأمُرُونَهُم هذا الأمر الهادي: «فلتكن الدنيا في أَعيُنكم أَصغر من حُثالة القرظ وقُراضة الجَلم»[3]

ما مِن أَحدٍ في الأُمَّةِ الإسلاميَّة كأَمير المُؤمنين ـ عليه السلام ـ احتقر الدُّنيا واستهان بها وازدراها ووبَّخَها وصغرها.

قيمةُ كلِّ هجرةٍ بمقدار قيمة المهجور والمهجور إليه.

فإذا كانت الهجرة من الدنيا إلىٰ الآخرة ذات قيمةٍ عاليةٍ لدىٰ المبتدئين من أهلِ السلوك فإنَّها لا شأن لها لَدَىٰ المنتهين منهم، لأن الدنيا لدى هؤلاء الواصلين كما قال مولاهم: «وانَّ دنياكُم عندي لأَهون من ورقةٍ في فم جرادةٍ تقضِمُها»[4].

وقال فيها: «والله لدُنياكُم هذه أَهونُ في عيني من عراق خنزيرٍ في يد مجذوم»[5].

وإذا كانت الهجرةُ صغيرةً لهوان الدُّنيا، فإنَّ نظيرها الجهاد هيِّنٌ مثلُها، ولن يكون كبيراً أبداً، فكيف يكونُ الأكبرَ؟

ومن أنواعِ الهجرة ما اقترن بهون المهجور ووهنه، وذُكر برفضِه الذي هو عبارة عن الترك والإعراض وتحقير المتروك: «عباد الله أُوصيكُمْ بالرفض لهذه الدنيا التاركة لكم وإنْ لم تُحِبُّوا

---

(١) نهج البلاغة: خ ١٠٩.
(٢) ن. م: الكلمات القصار: ١٢٩.
(٣) ن. م: خ ٣٢.
(٤) ن. م: خ ٢٢٤.
(٥) ن. م: الكلمات القصار: ٢٣٦

تركها»[1].

وليس المهجورُ إليهُ واحداً كما بُيِّن قبلاً.

ومثلما في الهجرة الهجرةُ الصغرى التي هي نظيرةُ الجهاد الأَصغر وتقترن بالسَّير في الأرض، فإنَّ هُناك رجالاً يُحبُّون المهاجرين ويُهيِّئون لهم الهجرة إليهم، وأُولئك الذين وصفَهُم الله ـ سبحانه ـ بالمحسنين: ﴿**وَالذينَ تَبَوَّوا الدار والإيمان من قَبْلِهم يُحِبُّونَ مَنْ هاجَرَ إليهم ولا يَجِدُونَ في صُدورِهم حاجةً مِمّا أُوتُوا ويُؤْثِرُونَ عَلىٰ أَنفُسِهِم وَلَو كان بِهِم خَصَاصَةٌ وَمَنْ يُوقَ شُحَّ نَفْسِه فَأُولئِكَ هُمُ المُفلِحُون**﴾[2].

وكما أَنَّ في الهجرة الهجرة الوسطىٰ والكُبرىٰ نظير الأوسطِ والأكبر في الجهاد والسفر في الملكوت وما هو أعلىٰ منه، فإنَّ هناك الملائكة المعصومين يستقبلون المُهاجرينَ الخاصّين بهم باشتياقٍ، ويُهيئون لهم أسباب الهجرة بإحسانٍ، وفوق هؤلاء جميعاً اللطف الإلهيّ الفائق الذي يستقبل مهاجري الهجرة الكبرىٰ ومجاهدي الجهاد الأكبر، لأَنَّ المُهاجِر في أَوَّل الطريق أو وسطِه مُحبُّ الله، وفي آخره يكون بأتِّباعه حبيبَ الله مَحبوب الله ـ تعالىٰ ـ ﴿**قُلْ إنْ كُنتمُ تُحِبُّونَ اللَّهَ فَاتَّبِعُوني يُحْبِبْكُمُ اللَّهُ**﴾[3].

وعندما يكون محبوب الله يحظى بضيافته الخاصَّة.

وينعم بنعمة الجوار لله ـ تعالى ـ «إنَّهم جيرانُ الله غداً في آخرتهم»[4].

ويسوغُ كل أذىٰ الهجرة بطعم الوصال الحلو، وما للسالك إلى الحقِّ زادٌ سوىٰ التقوىٰ ولا مطيَّة له سوىٰ المحبَّة.

---

(١) ن. م: خ ٩٩.
(٢) الحشر: ٩.
(٣) آل عمران: ٣١.
(٤) نهج البلاغة: الرسالة ٢٧.

كُلما كان التعلق أكثر، كانت الهجرة من مورد التعلُّق أصعب، لأَنَّه كلَّما كان العدوُّ عارفاً بالمُهاجر مُطَّلعاً علىٰ تصميمه، كانت مجاهدتُه شديدةً.

فالهجرة من التعلُّق بالمال وجهاد البُخل مثلاً ليسا سهلين، لأنَّ الإنسان مطبوعٌ على حُبِّ المال ﴿وتُحِبُّونَ المالَ حُبّاً جمّاً﴾[1] فالبخل والشُّح مستقرٌ داخل نفسه ﴿وَأُحضِرَتِ الأنفُسُ الشُّحَّ﴾[2].

ولأَنَّ مبدأ علم الإنسان ومنشأ تصميمه هو الروح، والروح مُبتلىً بحُبِّ المال حُباً عظيماً، فإِنَّ الهجرة من هذا الحُبِّ وجهاد البُخل عسيران شاقّان.

وهذا الحضور داخل النفس غيرُ مختصٍّ بالشُّحِّ والبُخل، وإِنَّما فيه طريقٌ لكثيرٍ من الأمراض الأخلاقيَّة الأُخرى وهي غالبةٌ علىٰ مركز الوعي ومبدأ الإرادة، والخلاصُ منها صعبٌ، ومُكافحتُها مُستصعبة.

إذا كانت الصفات الضارَّةُ عارضةً غريبةً علىٰ الروح لم يكن الخلاصُ منها صعباً جدّاً.

أَما إذا كانت ملكاتٍ نفسيَّةً غُلِبت عليها النفس الأمَّارة، فإِنَّ جهادها شاقٌّ، وقد ورد عن حضرة الإمام الحسن العسكريِّ ـ عليه السلام ـ: «رياضةُ الجاهل وردُّ المعتاد عن عادَتِه كالمعجز»[3].

من هنا كانت الهجرة من البُخل الغالب وجُهادُ الشَّحِّ المُسيطر أَساس الفلاح ﴿وَمَنْ يُوْقَ شُحَّ نَفْسِه فأُولئكَ هُمُ المُفْلِحُون﴾[4].

وعلىٰ أساس نسبيَّة صغر الهجرة والجهاد وكبرهما يُمكن أن يكون لهذه

---

(١) الفجر: ٢٠.
(٢) النساء: ١٢٨.
(٣) البحار: ٧٨/ ٣٧٤ ط بيروت.
(٤) الحشر: ٩.

النكتة أثرٌ كبير في مسير قافلة السالكين إلى الحقّ، فهي تفصل البرهان عن العرفان، وتبيَّنُ أنَّ دائرة نفوذ العارفين وسباحتهم وسياحتُهم الحضوريَّة خيرٌ من دائرة سير الحُكماء وسُلُوكهم الحصوليّ، وتفرق سرعة سير السماويين الشهود عن بُطءِ حركة الأرضيين مفهوماً.

ألا وهي الهجرة من البُرهان إلىٰ العرفان، وجُهاد الحُبِّ بالعقل.

ومع أن الحُكماء استطاعُوا الخلاص من فخِّ الخيال والهجرة من سجن الوهم، ولم يُفكِّروا في العقل النظريِّ إلَّا بالأُصول الأوليَّة والعلوم المتعارفة، وحلُّوا المعارف العميقة نظراً بِرجعها إلىٰ المبادىء الأَوليَّة، وفهمُوا كثيراً من المسائل العويصة بالبرهان، ورأوا الحقائق العينيَّة مفهوماً أو ماهيَّةً من وراء الحجاب.

فإنَّهُم في الموارد التي لا تحتاجُ إلى البرهان أصلاً أو التي لا تُخشىٰ ممَّا يرونهُ ويُرُونه لا سبيل لهم.

ففي الموارد الجزئية مثلاً أو الكيفيَّات الخاصَّة لا طريق للبُرهان علىٰ موجودٍ عينيٍّ مُجرَّدٍ، لأنَّ مقدَّمات البرهان يجب أن تكون كلِّيَّةً ذاتيَّةً ضرُوريَّةً ودائمةً، ولا تجري علىٰ عين الشخص الخارج.

ولا ريب في أنَّ المفهوم منتزع من إقامة البُرهان، لأنَّه لا سبيل للبرهان علىٰ موجودٍ مادِّيٌّ خارجيٍّ.

ولأَنّ الخصوصيَّات العينيَّة للشيء المجرَّد ليست مشهودة للحكيم لا يمكن أن يجزم بها، لأنَّه لا يستطيع الخطو على أساس القصد.

بينما العارف مُطَّلعٌ علىٰ الخصوصيات العينيَّة لذلك، فهو يجدُ مطالب إمَّا لا يجدها الحكيمُ أصلاً، وإمَّا يعرفُها في حدِّ الإدراك المفهوميِّ والكلِّيِّ لها لا في حدِّ الإدارك الشهودي والشخصيِّ لها، ولذا يستطيع أن يخطو خُطوةً ثابتةً مُطمئنَّةً كاملةً في هذا المجال، يعني أنَّ بين هذين فرقاً في الجزم العلميِّ والعزم العمليّ أيضاً.

ولأَنَّ العقل العمليّ هو متعهِّدُ التدبير والتنفيذ، وبه يُعبد الله، وتنال الجنَّةُ،

فإنَّه يهيِّىءُ خُططه من العقل النظريّ.

ولأنَّ بين الإدراك المفهوميِّ للحكيم والنظر الشهوديِّ للعارف فرقٌ وافرٌ، فإنَّ نحو عملهما ليس واحداً.

وهذا هو عدمُ ثِقة عقل الحكيم النظري بمشهُودات قلب العارف، فهو يُهيِّىءُ تمرُّد عقله العمليِّ علىٰ منجزات العارف العشقيَّة.

واختلاف النظر هذا وثُنائيَّةُ البرنامج العمليُّ يُوري الحرب بين المُفتين في ديار العقل وساكني مدينة القلب الشاهدين.

وفي النهاية تفقد قومُ الإستدلاليِّين غير المُتمكِّنة ثباتها، وتكون الغلبةُ لدولة الحُبِّ، وهذه المرحلة تُدعىٰ الهجرة الكبرىٰ والجِهاد الأكبر، ويكونُ كلُّ ما عداهما ـ مهما كان ـ الهجرة الصغرىٰ أو الوسطىٰ والجهاد الأصغر أو الأوسط، لأَنَّ حرب المفهوم والمشهود وجدال الحصول والحضور واشتباك البُرهان والوجدان هي وحدها الجديرة باسم الجهاد الأكبر.

وما يليقُ باسم الهجرة الكبرىٰ إلا الانتقال من الحكمة إلىٰ العرفان الأصيل.

وهكذا يستمرُّ جريانُ الهجرة والجهاد في وادي الحُبِّ.

وكلّ تلك الهجرات والجهادات داخليَّةٌ ولا غريب بينها علىٰ خلاف ما مضىٰ بين العقل والقلب والبرهان والعرفان، فطرفا الجهاد ليسا من سنخٍ واحدٍ، لأنَّ المفهوم أو الماهية التي هي محصول العلم الحُصوليّ لا تكون مسانخة الوجود الذي هو ثمرة الشهود.

وقد تفضَّل الإمام الصادق ـ عليه السلام ـ بالنقل عن أبيه الرسول الأكرم ـ صلَّىٰ اللَّهُ عليه وآله ـ في الإهتمام بالعشق الحقيقيِّ وفضيلته: «أفضل الناس من عشق العبادة، فعانقها، وأحبَّها بقلبه، وباشرها بجسده، وتفرَّغ لها، فهو لا يُبالي علىٰ ما أصبح من الدُّنيا علىٰ عُسْرٍ أم علىٰ

يُسرِ»[1].

وهذا إشارةٌ إلىٰ معيار امتياز العشق الصحيح من الباطل.

في العشق الصحيح يستقرُّ العقلُ تحت شعاع العشق، وحُكمُه غيرُ نافذٍ، لكنَّهُ في نور الشهود يبلُغ كماله.

والعقل سخيفٌ في العشق الباطل وقد غطَّت الشهوةُ وجهه وحكمته هو، وجاء فيه قول أمير المؤمنين ـ عليه السلام ـ: «من عشق شيئاً أعشىٰ بصرهُ، وأمرض قلبهُ»[2] وقولُه: «كم من عقلٍ أسير تحت هوىً أمير»[3].

الفرق بين العشق الباطل والصحيح هو أنَّ الباطل كان محكوم العقل لكنَّهُ انهزم أمامه، لأنَّ نفس السالك إذا لم تهجُر عشق الباطل لا تبلُغ العقل أبداً.

وإذا بلغت منطقة العقل غلبت الباطل في مُجادلته مهما كان.

والعشق الصحيح كان حاكماً على العقل وينتصرُ عليه في مُنازلته.

وما لم تهجر الروح مرحلة العقل، فلن تصل وادي العشق وطور العرفان.

وإذا وضع قدمهُ في وادي قُدس العشق الصحيح، تمكَّن من غلبة العقل البُرهاني في مجادلته.

وتُمكنُ مُشاهدة المصداق الكامل للعقل في منازلة العشق في الثورة العالمية لسيِّد الشهداء أَبي عبد الله الحسين ـ عليه السلام ـ رُوحي وأرواحُ العالمي لِمضجعه الشريف الفداءُ.

ويمكن لمس مثالٍ لها في القرن الحاضر على يد تلميذ مدرسة سيِّد الشهداء ـ عليه السلام ـ أعني قائد الثورة الإسلاميّة الكبير مُؤَسِّس الجمهورية الإسلاميَّة

---

(١) أُصول الكافي: كتاب الإيمان والكفر ـ باب العبادة.

(٢) نهج البلاغة: خ ١٠٩.

(٣) ن. م: كلمات قصار: ٢١١.

الإيرانيّة حضرة الإمام الخمينيّ ـ قُدِّس سرُّهُ ـ فالتحليل العميق لنضالاته السياسيّة والثقافيّة والعسكريّة منذُ البداية إلىٰ النهاية دليلٌ علىٰ اتِّباعه الكامل لمولاهُ حضرة الحسين بن عليٍّ ـ عليهما السلام ـ.

رضوانُ الله عليه وعلىٰ جميع عباد الله الصالحين.

مشهد المقدَّسة
٣٠ ذي الحجَّة ١٤٠٩ هـ
الجواديّ الآمليّ

أدب النقد

مقدمة

نقد مباحث كلّ كتاب وتحقيقها غير التحقيق في آراءِ مؤلِّفه الشخصيَّة.

ولإظهار الرأي في مضمون كلِّ مكتوبٍ يكفي الظهور اللفظيّ ورعايةُ قواعد المُحاورة وقوانينها الأَدبيَّة.

أما الحكم علىٰ عقائد مُؤَلِّفه القلبيَّة، فهو مبنيٌّ علىٰ شروطٍ أُخرى فضلاً عن الأمور المذكورة آنفاً مثل: أن يكون استنادُ أصل المكتوب إِلىٰ مُؤلِّفه يقينيّاً.

أن يكون كلُّ ما في ذاك الكتاب كتابة ذاك المؤلِّف من دون تحريفٍ ولا تفسيرٍ.

ألا يكون مقصود المُؤلِّف محض جمعٍ للأقوال من دون تضمينها الصدق والكذب، أو التزام حقِّها وباطلها، وإِنَّما مقصوده البيان عن الواقع وفتوىٰ الحقّ وقول الصِّدق.

أن يكون المؤلف حُرّاً في البيان عن الواقع مصوناً عن ضغط التقيَّة وخوف الضَّرر.

أن يكون ما في الكتاب آخر رأيٍ للمؤلف وأثره النهائيّ وفتواهُ الأخيرة، فطائفةٌ من المُؤلِّفين يُخبرون في بداية تأليفاتهم بثقتهم واعتمادهم علىٰ مضامين

ذلك الكتاب، كالحديث الذي تُحدِّثه ابنُ بابوية القُمِّيُ في بداية (من لا يحضره الفقيهُ).

وطائفة من المؤلِّفين الآخرين يذكُرون أنَّ مقصودهُم هو جمعٌ محضٌ للأخبار والآراء، ويرون أنفسهم طُلقاء من تمييز الصواب من غيره، ويدعُون ذلك للباحثين المْحقِّقين، كالعلاَّمة المجلسيّ ـ قُدِّس سِرُّهُ ـ في (بِحار الأنوار).

وعلىٰ هذا تُلحظُ نقاط قُوَّة المؤلِّف وابتكاراتُه الفكريَّةُ عند تحقيق آثاره العلمية، ولا تُغضُّ خصائص عصره وقدم زمانه.

ولو أنَّ المؤلِّف الحُفظة الفطن الذَّكيَّ كان يعيش في عصر النقّاد، لعرَّف زمانه جيِّداً، وأظهر لأهل عصره خدمةً علميَّةً عميقةً.

ولو نقل النقاد تأثيرهُ في زمانه.

فكثير من بديهات الزمان المتأخّر جزءٌ من مسائل الزمان المتقدِّم النظريّة.

وكثير من مبادىء العصر اللاحق الواضحة جُزءٌ من عويصات العصر السابق.

من هنا يتجلَّىٰ حق المتقدِّمين، فقد طووا طريقاً صعب العُبورِ، وتجرَّعُوا مرارة الخطأ، حتّىٰ جعلُوا كثيراً من النظريات بداءة وكثيراً من المسائل مبادَىء، لا لئلاَّ يُشغل الناس في بحثها، وإنَّما لِيُستمدَّ منها وهي مبادىء ومُقدِّماتٌ حلُّ ما غمض، وليُستنبط في ضوئها مسائل نظريةٌ أُخرىٰ.

ويُمكنُ ذكر مثالٍ علىٰ ذلك هو ما نقله المرحوم الكُلينيُّ في كتاب التوحيد من الكافي باب الكون والمكان عن زُرارة أنَّه قال: «قُلت لأبي جعفرٍ ـ عليه السلام ـ: أكان الله ولا شيءَ؟

قال: نعم كان ولا شيءَ.

قُلت: فأين كان يكون؟

وكان مُتّكِئاً، فاستوىٰ جالساً، وقال: أحلت[1] يا زُرارة وسألت عن المكان إذ لا مكان»[2].

يتَّضِحُ من هذا النقل أنَّ غِنَىٰ الله ـ سُبحانه ـ عن المكان الذي هو في زماننا جُزءٌ من الأصول المحلولة المُسلَّم بها وقاعدة لحلِّ الكثير من المسائل النظريّة كان في الماضي البعيد جُزءاً من المسائل غير المحلولة بالإضافة إلىٰ فقيهٍ شهيرٍ مثل زُرارة الذي لو كان في زماننا لصار من المُدرِّسين المعروفين لهذا النوع من المعارف.

وعلى أساس النظر في عصر المؤلِّف تنخفضُ الحِدَّةُ وشدَّةُ الإنتقاد، ولا تتعدَّىٰ قدم النقاد أصل البحث إلىٰ جرح المؤلِّف وقدحه.

وليست حرمةُ قدم العلماء في سبقهم الزمانيِّ فقط، وإنَّما حقُّهم في التربية والتعليم أيضاً.

بيد أَنَّ هذا النوع من الحقِّ لا يكون مانعاً للنقد الودِّي عليهم والجرح العادل لهم أبداً.

وإلّا لما بادرُوا هم إلى تحقيق آراء العلماء السابقين لهم، ولا شُغِلُوا بالنقد عليهم والتنقيب عنهم.

بل عدم التعرُّض لنظراتهم نوعٌ من الإعراض عنهم، فتكريمُ أُولئك مُستترٌ في نقل أفكارهم ونقدها.

وبقبول الأصل الذي أُشير إليه في حكمة الإشراق للسُهرورديّ، وهو أَنَّ نيل المعارف الإلهية ليس وقفاً علىٰ عصرٍ ولا مصر، بل للجميع سبيلٌ إليه وبابُه مفتوحٌ للأجيال جميعاً يزدادُ سعيُ النقّاد.

ومع الإلتفات إلىٰ هذه المقدِّمة القصيرة في أدب النقد يُقدَّمُ هذا البحثُ عن بعض آراء أبي جعفر محمد بن جرير الطبري الآمُلِيّ (٢٢٤ ـ ٣١٠ هـ) التفسيريَّة

---

(١) أي: تكلَّمت بالمُحال (المترجم).

(٢) أصول الكافي: كتاب التوحيد: باب الكون والمكان: ١/ ٩٠ ح ٧ (المترجم).

إلىٰ المُحقِّقين المُشاركين في ندوة الطبريّ الدوليّة.

وإضافةً إلىٰ القرآن وعدله الأئمّة المعصومين ـ عليهم السلام ـ بيَّن أهميّة القرآنِ الكريم ـ العلماءُ الراسخون الذين هم نُوَّابُ الهُداة المعصومين مثل الإمام الخمينيّ ـ قدّسَ اللّهُ رُوحه الشريف ـ الذي تفضّل في وصيَّته السياسيَّة الإلهيَّة: «الحمدُ لله وسُبحانه، اللهمَّ صلِّ علىٰ محمَّدٍ وآله مظاهر جمالك وجلالك وخزائن أسرار كتابك الذي تجلَّىٰ فيه الأحديَّةُ بجميع أسمائك حتَّىٰ المُستأثر منها الذي لا يعلمه غيرُك».

وعند البحث في ذات الحقِّ وأوصافه الذاتيَّة لا مكان لأَحدٍ في ذلك الحرم الآمن.

والكلام في تجلِّي الله ـ سُبحانه ـ وظُهوره الفعليّ يكونُ للإنسان الكامل قُدرةُ استكناه تجلِّيات الله الفعليَّة، لأَنَّه يفنىٰ في مقام التوحيد، ويُزيح عنه حجاب الغيريّة، وإذ لا يرىٰ الأَغيار يراهُ.

ويمُزِّق حديثُ قُرب النوافل السائرُ في الجوامع الروائيَّةِ لأَعيان علماء الشيعة والسُّنَّة سِتار فكر المُنزِّهين الصِّرف، ويُصادر الراكدين علىٰ ذريعة الوقوف، وينتزعُها من كفِّ الساكنين المُغلقة قُلوبهم التربةُ، ويُشعل شوق السالكين أصحاب القُلوب ليبلُغوا مكاناً، ليجدُوا كتابةُ بعلم الحقّ، لا بعلم الخلق، ولينظروا إلىٰ جماله ويستمعُوا لكلامه بنظر الحقِّ وسمعه، ويُبيِّنُوا أسرار الآيات بلسان الحقِّ في نهاية الأمر.

وهذا العملُ ليس ميسوراً لِمُفسِّرٍ روائيٍّ كالطبريّ، بل هو مقدور لمفسِّرٍ جامعٍ بين الثَّقلين حكيم عارفٍ وعارفٍ حكيم كالعلامة الطباطبائيّ والإمام الخمينيِّ ـ قدّس اللّهُ سِرَّيهما ـ مثلما سيتضحُ في هذا النقد، وتُبيَّنُ عُصارتُه طيَّ الفصول القادمة.

الفصل الاول

تفسير الطبري

أُسلوب الطبريّ في التفسير عبارةٌ عن:

١ ـ نقل آراء أصحاب النظر.

٢ ـ نقلُ أدِلَّة كلٍّ من أُولئِك.

٣ ـ اختيارُ أحد تلك الآراء، أو عرضُ رأيٍ جديدٍ والإستدلالُ عليه بتقوية واحدٍ من أدلَّة الماضين، أو طرح جديد في مقام الإستنباط.

ولأنَّ الطبريَّ ذو حافظةٍ فذَّةٍ واطِّلاعٍ واسعٍ حظيَ بنجاحٍ كبيرٍ في هذه الأُمور، ولم يألُ جُهداً في جمع الأحاديث وجرح وتعديل وترجيح سند أو أدب بعضها علىٰ بعض.

وكان المحور البارز في ذلك هو الرواية، وهذا استنباط من أهل الرواية أيضاً، لا استظهار عن أهل الدِّراية الذين لا يستبعدون من نظرهم مُخَصِّصاً أو مُقيِّداً لُبِّيّاً متَّصلاً أو مُنفصلاً، ويرون العقل والشرع معاً سراجين إلهيّين مُنيرين أحدُهما من الداخل والآخر من الخارج.

واستفاد الطبريُّ من نصِّ آيات القرآن في ترجيح أحد الآراء أو إبداع رأيٍ جديد، وقال في ذلك: «كتابُ الله يُصدِّقُ بعضُه بعضاً».

ولكنه لم يسلُك الصواب في معرفة المحكم والمتشابه من الآيات، ولا في رجع المتشابه إلىٰ المُحكم وحلِّ إشكاله ورفع إعضاله في ضوءِ المحكم، حتَّىٰ إنَّهُ رجع المُحكم إلىٰ المتشابه، وسلَّم زمام الأُمور في معرفة هذا الأصل والفرع إلىٰ الحديث في حين أَنَّ اعتبار الحديث سواء أكان معارضاً أم غير معارض لا يكون إلاّ بعد عرضه علىٰ القرآن وثبوت عدم مُخالفته له.

فتفسير الطبريّ علىٰ هذا الأساس تفسيرٌ بالمأثور، وهو اجتهادٌ في محور النقل، واعتمادٌ وافرٌ علىٰ الحديث، ولو كان منشأ ذلك الحديث صحابيّاً غير معصوم.

خطر عزل العقل والجمود علىٰ النقل هديةُ المسافر غيرُ السائغةِ لأهله.

ومثلما أنّ العقل مُستمعٌ جيِّدٌ في فهم معاني الألفاظ المنطوق أو المفهوم، وفي إدراك مفاهيمها المُؤالفة أو المُخالفة، فإِنَّهُ يُعد ناطقاً جيِّداً أيضاً في إقامة الدليل في دائرة المعارف العقلية.

ويجب عدم الغفلة عن نُطق العقل وعدم حصره في حدِّ الاستماع.

وإلاّ لزم المحذورُ الذي ابتُلي به الطبريُّ كما يُعلم، فما كان للطبريّ بحوثُ عرفانيَّةٌ في ختام الآية نظير ﴿**هو الأَوَّلُ والآخِرُ والظاهِرُ والباطِنُ**﴾[1] فحسبُ، وإنَّما لم يكِن له حتَّىٰ بحوثٌ بُرهانيَّةٌ في ختام الآية نظير ﴿**لو كان فيهما آلهةٌ إلاَّ الله لَفَسَدَتا**﴾[2].

---

(١) الحديد: ٣.
(٢) الأنبياء: ٢٢.

الفصل الثاني

معرفة الله ـ سبحانه ـ في تفسير الطبري

معرفة الله ـ سُبحانه ـ وصفاته من قبيل التوحيد الذاتيّ والوصفيّ والفعليّ تُصان عن آفة الوهم بالوحي أو الشهود، وتُحفظ بهما من ضرر وسوسة الشيطان وتلبيسه، ومن أنواع الخلط والمغالطة أو بالبرهان العقليّ الذي أُلِّف من العلوم المعروفة.

والجمعُ بين السبيلين مُمكنٌ في نظرنا، بل كامل.

يبيِّن القرآن الكريم انسجام الوحي والعقل وضرورة الإستناد إليهما بقوله ـ تعالىٰ ـ: ﴿قُلْ أَرأَيتُم ما تَدْعونَ مِن دونِ اللَّهِ أَرُوني ماذا خَلقُوا مِن الأَرضِ أم لهم شِرْكٌ في السَّمواتِ ائتوني بكتابٍ من قَبْلِ هذا أو أَثارةٍ مِن عِلمٍ إن كنتُم صادِقينَ﴾[1].

يعني أنَّه إذا عُبِد شيءٌ يجب أن يتَّسم بالرُّبوبيَّة، ليكون في ظلِّ تربيته التكوينيَّة جديراً بالعبادة.

وإذا اتَّسم شيءٌ بالرُّبوبيَّة، اتسم بالخالقيَّة حتماً، وأبدع الأشياء بنحو

---

(١) الأحقاف: ٤.

الإستقلال أو غيره.

وذكر محمد بن جرير الطبري في تفسير الآية المذكورة توّاً العقل تلويحاً بقوله؛ «فإنَّ الدعوىٰ إذا لم يكن معها حُجَّةٌ لم تُغنِ عن المدّعي شيئاً»[1].

ويجب النظر الآن ما مقدارُ حرمة البرهان العقلي في رأي الطبريّ، ليتبيَّن نحو تصديق آيات القرآن بعضها لبعضٍ، وكيفيَّةُ انسجام الأحاديث في المُقايسة، وكيفيَّةُ ارتباط القرآن بالحديث في نظر الطبريّ.

مفاد الآية ظاهر: **﴿لا تُدْرِكُهُ الأَبصارُ وهو يُدْرِكُ الأَبصارَ وهو اللَطيفُ الخَبِير﴾**[2] وهو أنَّه ـ تعالىٰ ـ لا يُرىٰ بالباصرة لا في الدنيا ولا في الآخرة، ولا في يقظةٍ ولا في منامٍ.

ولسان الآية يأبىٰ كل تخصيصٍ أو تقييدٍ وشبه ذلك، وهو باقٍ علىٰ إتقانه.

وجهةُ هاتين القضيتين اللتين إحداهما سالبةٌ والأُخرىٰ مُوجبة هي ضرورةٌ أزليَّة، يعني **﴿لا تُدْركُه الأَبصارُ﴾** بالضرورة الأزليَّة **﴿وهو يُدْرِكُ الأَبصارَ﴾** بالضرورة الأزليّة.

ونقل الطبري في ختام هذه الآية الكريمة أقوالاً:

١ ـ الإدراك غير الرؤية، لأَنَّ في آية **﴿حتى إذا أَدْرَكَهُ الغَرَقُ قالَ آمنتُ﴾**[3] ادراكاً، وليس فيها رُؤية.

ولأَن في آية **﴿فلمَّا تَراءا الجمعان قال أصحابُ مُوسىٰ إنّا لَمُدْرَكون﴾**[4] رؤيةً بصريَّةً، ولا إدراكَ فيها، لأَنَّ الله ـ تعالىٰ ـ وعد نبيه موسىٰ ـ عليه السلامُ ـ

---

(١) تفسير الطبري (جامع البيان عن تأويل آي القرآن): ٢٦/ ٤.
(٢) الأنعام: ١٠٣.
(٣) يونس: ٩٠.
(٤) الشعراء: ٦١.

أنَّهم لا يُدْرَكون ﴿لا تخافُ دَرَكاً ولا تَخْشَىٰ﴾[1] لأنَّ الإدراك غيرُ البَصرِ بالعين، وما نُفي في الآية هو الإدراكُ نفسه لا الرؤية.

فمعنىٰ الآية إذن هو أنَّ الأبصار لا تستطيع إدراك الله ـ تعالىٰ ـ يعني الإحاطة به.

ولا مُنافاة بين هذا وبين أن تراهُ، فالمؤمنون وأهلُ الجنة يرونه يوم القيامة.

ومثلما أن أصل العلم بالله ـ تعالىٰ ـ ممكنٌ والإحاطة به مُحالةٌ، فإنَّ أصل رؤية الله ـ تعالىٰ ـ ممكنةٌ والإحاطة البصريَّة به غيرُ مُمكنةٍ.

وقد أخبر الله في القرآن عن رؤية عِدَّةٍ له يوم القيامة ﴿وُجُوهٌ يومئذٍ ناضِرةٌ * إلى رَبِّها ناظِرَة﴾[2].

وقد أَخبر الرسولُ الأكرمُ ـ صلَّىٰ الله عليه وآله ـ أُمَّتَهُ أنَّ المؤمنين سيرون الله يوم القيامة كما يُرَىٰ القمر ليلة البدر، وكما تُرَىٰ الشمس ليس دونها سحابٌ.

ولأنَّ كتاب الله مصونٌ عن التعارُضِ، بل إنَّ آياته يُصدِّقُ بعضُها بعضاً، ولا ينسخُ قول الله وقول الرسول ـ صلَّى الله عليه وآله ـ أحدُهما الآخر.

فنتيجة جمع الأخبار والآيات هي أنَّهُ إذا كان الله لا يُرىٰ في الدُّنيا أصلاً، فإنَّهُ سوف يُرَىٰ في الآخرة دون الإحاطة به.

٢ ـ الإدراكُ في هذه الآية هو بمعنى الرؤية البصريَّة، ومُفاد ذلك هو أنَّ الله لا يُرىٰ بالعين أبداً لا في الدنيا ولا في الآخرة.

وكل من يقول: إنَّ الرسول الأكرم ـ صلَّىٰ الله عليه وآله ـ رأىٰ رَبَّهُ، فإن قوله الكذب.

ومن يقول بأن أحداً رأىٰ رَبَّهُ، فقد افترىٰ، وقد كبر أن يُعرَّف غير المرئيِّ

---

(١) سورة طه: الآية ٧٧.
(٢) سورة القيامة: ٢٢ ـ ٢٣.

بالمرئيِّ.

وما أُريدُ من آية ﴿وجوهٌ يومئذٍ ناضِرَةٌ * إلىٰ ربِّها ناظِرةٌ﴾ ليس النظر البصريَّ مُطلقاً، بل هو انتظارُها رحمة ربِّها.

وعد جماعةٌ من القائلين بهذا القول أخبار رؤية الله موضوعةً، وعدُّوا رؤيته مُحالة عقلاً، لأنَّ الرؤية البصريّة تستلزم تجسم المرئيّ مثلما يُجسِّمُ المسموعُ والمشمومُ بالسمع الظاهر والشمِّ.

٣ ـ الإدارك في هذه الآية بمعنىٰ الرؤية البصرية لا بمعنى الإحاطة.

ولأن الحديث في آيةٍ أُخرىٰ جاء عن النظر إلى الله والنظر يتعلق بالمرئيِّ وغير المرئيُّ، ولأَنَّهُ لا تناقض ولا تعارض بين آيات القرآن من جهةٍ أُخرىٰ، فإِنَّه يجب رفع اليد عن إِطلاق أو عموم آية نفي الإدراك الشامل للدنيا والآخرة بآية النظر إلىٰ الله الخاصِّ بالقيامة والقول: بأنَّ الله لا يُرىٰ في الدُّنيا، ولكنَّه سَيُرىٰ في الآخرة.

٤ ـ الإدراكُ في هذه الآية بمعنىٰ الرؤية بالعين، لكنّه يجب صرف النظر عن عمومه والقول بأنَّ المُراد هو أن الظالمين فقط لا يرون الله لا في الدنيا ولا في الآخرة.

أمّا المؤمنون والأولياء الإلهيُّون، فيرونه.

٥ ـ الإدراك في هذه الآية بمعنىٰ الرؤية البصريّة وعمومُها محفوظٌ.

يعني أنَّه لا أحد يرىٰ الله بعينه لا كافر ولا مُؤمن في كلِّ نشأةٍ لا في الدُّنيا ولا في الآخرة، لكنَّ الله ـ سُبحانه ـ يخلُقُ لأوليائه حاسَّةً سادسةً يوم القيامة غير الحواسِّ الخمس يرونه بها.

واستدلَّ القائلون بهذا القول: إذا كان الله قابلاً للرؤية إثر قُوَّة الباصرة يوم القيامة، فإِنَّهُ سيُرىٰ في الدنيا ولو رُؤيةً ضعيفةً، لأَنَّ حقيقة قُوَّة الإحساس ـ علىٰ وفق الفرض ـ واحدةٌ في الدنيا والآخرة.

فأصلُ الرؤية هو أنّه يجب أن تحصُل في الدنيا والآخرة، واختلافُهما هو في الشدَّة والضعف.

وبعد نقل هذه الأقوال يقول الطبريّ: الصواب لدينا هو أنَّ أخبار الرسول الأكرم ـ صلّىٰ الله عليه وآلهِ ـ المُتظاهرة تدُلُّ على أنّكم ترون الله يوم القيامة كما يُرىٰ القمر ليلة البدر والشمسُ من دون حجاب، وأنَّ المؤمنين يرون الله والكافرين محجوبون عنه، مثلما تفضَّل الله ـ تعالىٰ ـ ﴿كلَّا إنّهم عَن ربِّهم يومَئذٍ لمحجوُبُون﴾[1].

وعندئذٍ ينقض دليلُ القائلين بامتناع الرؤية هذا بأنّه مثلما يكون فاعل كلٍّ فعلٍ مُماسَّ فعله ومُدبِّره أو منفصلاً عنه، إلاَّ الله ـ تعالىٰ ـ فإنّه في حال أنّه فاعلٌ ومدبِّرٌ ليس مُماسَّاً لِفعله ولا مُبايناً له، لأنّ هذه الأُمور من خواصِّ الأجسام.

فالله إذن لا يكون مرئيَّاً وفي الحال عينه لا يُشارِكُ سائر المرئيّات في أحكام الجسميَّة.

كما أنَّ كلّ فاعلٍ ومُدبِّرٍ ذو صبغةٍ ونحوها في حين أنَّ الله غير ذي صبغةٍ مع أنه فاعلٌ ومُدبرٌ.

فيمكن القول في رؤيته إذن: إنَّه غير مُستلزمٍ صفةٍ ما من الصفات المُشتركة بين المرئيَّات.

ثُمَّ يضيف أن لدىٰ منكري رؤية الله مسائل فيها تلبيسُ الطريق، ومقصودنا كشف تمويه أُولئك، ليعرف من ينظُر في كتابنا أنَّ أُولئك لا يرجعون إلىٰ شيءٍ سوى ما شبَّه لهم الشيطانُ، ولا يَرجعون في آرائهم إلى القرآن أو الحديث الصحيح أو السقيم أصلاً «فهم في الظُّلُمات يخبطون وفي العمياء يتردّدون نعوذ بالله من الحيرة»[2].

---

(١) المطففين: ١٥.

(٢) تفسير الطبري: ٧/ ٣٠٣ ـ ٣٠٤ ط مصر.

وكرَّر هذا المعنىٰ مجدَّداً، فقال في إمكان رؤية الله يوم القيامة في أدنىٰ الآية الثالثة والعشرين من سورة القيامة: «أولىٰ القولين في ذلك عندنا بالصواب أَنَّ معنىٰ ذلك تنظر إلىٰ خالقها، وبذلك جاء الأثرُ عن رسول الله ﷺ»[1] .

لأنّ في ختام الآية الثالثة والأربعين والمائة من سورة الأعراف ﴿رَبِّ أَرِني انظر إليك﴾ مطالب هذه خُلاصَتُها:

١ ـ المقصود من النظر في هذه الآية هو الرؤية البصريَّة.

٢ ـ لا تحصل الرؤية لأحدٍ في الدنيا إلَّا إذا اقترنت بموته.

٣ ـ الرؤية البصرية تحصل للمؤمنين في الآخرة.

٤ ـ توبة موسىٰ ـ عليه السلام ـ كانت من أن الله لا يُرىٰ في الدنيا لا أنّه لا يُرىٰ أصلاً[2] .

والآن نعرض نقداً عابراً لطائفة من آراء الطبريّ:

١ ـ العقل ناطقٌ قويٌّ في المعارف العقليّة ومستمعٌ قويٌّ في المفاهيم النقليّة، وليس له أثر في آراء الطبري، وإلّا لما صار المحكم مُتشابهاً والمتشابهُ مُحكماً، ولا صارت آية ﴿لا تُدْرِكُهُ الأَبصارُ﴾ محكومةً لآية ﴿وجوهٌ يومئذٍ ناضِرةٌ * إلىٰ رَبِّها ناظِرة﴾.

٢ ـ إدراك معنىً جامع مناسبٍ كلّ شيءٍ هو إدراك الغرق في آية ﴿أَدركَهُ الغَرَقُ﴾[3] وإدراكُ البصر في آية ﴿لا تُدْرِكُهُ الأَبصارُ﴾[4] هو الرؤيةُ التي نُفِيت مُطلقاً.

---

(١) ن. م: ١٩٣/٢٩.
(٢) ن م: ٤٩/٩ ـ ٥٦.
(٣) يونس: ٩٠.
(٤) الأنعام: ١٠٣.

٣ ـ مع أنّ سياق آية النظرر إلىٰ الله راجع إلىٰ تقسيم الوجوه يوم القيامة، فإنَّ الإستناد إلىٰ هذه الآية والشواهد النقلية الأُخرىٰ عن أهل بيت العصمة والرسالة ـ عليهم السلام ـ ينفي الإدراك البصريَّ.

وبالإعتماد علىٰ البُرهان العقليّ المتين يُمكنُ القول: إنَّ المقصود هو البصائر بشهادة الآية الكريمة **﴿فأَقِمْ وَجْهَكَ للدينِ حَنِيفاً فِطرةَ اللَّهِ التي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيها لا تَبدِيلَ لِخَلقِ اللَّهِ ذَلِكَ الدِّينُ القَيِّم﴾**[1] فمعنىٰ ذلك اللقاء هو بالبصيرة لا بالبصر والعين.

٤ ـ إذا لم تكن الأحاديث المستدل بها علىٰ الرؤية البصرية مُوضوعةً أَصلاً، وإذا كان مُرادُها ـ بحسب قول الطبريّ ـ هو الرؤية بالعين لا الشهود القلبيَّ الذي تؤيِّدُهُ أحاديث المعصومين ـ عليهم السلام ـ فإنَّ الإستدلال بها يعني اتّخاذ الحديث دليلاً في تشخيص أكثر المعارف الدينيّة أَصالةً وعلامةً علىٰ حمل القُرآن وعرضه علىٰ الحديث في حال أنَّ الواجب عكسُ ذلك ـ إلاّ في مورد التقييد والتخصيص وأَمثالهما بعد تبيين خُطُوط القرآن الأصيلة والمِحوريّة ـ أي: يجبُ أن يكون القرآن ميزان الصحّة والسَّقَمِ لكلِّ الأحاديث، لئلاّ تكون مباينةً أو موضوعةً.

٥ ـ نقضُ البرهان العقليِّ ومُعارضتُه للقائلين بامتناع الرؤية البصرية بمثالين هما الفاعل المُدبِّرُ الذي هو ذو تَماسٍّ جِسمانيٍّ مع فعله وتدبيره أَو انفصالٍ ماديٍّ عنه.

والثاني هو أنَّ الفاعل المُدبِّر ذو صبغةٍ ونحوها في حال أنَّ الله ـ تعالىٰ ـ فاعلٌ مُدبِّرٌ غير متصفٍ بفصلٍ ووصلٍ جسمانيٍّ، ولا بلونٍ ورائحةٍ.

وهذا ناشيءٌ من جهل مُؤدّىٰ البرهان العقليّ، فلا قاعدة كلِّيّة لم تُقَمْ علىٰ هذا المطلب، وهو أنّ كل فاعلٍ ومدبِّرٍ يجب أن يكون هكذا، بل إنَّ الفاعل المدبِّر الطبيعي له قانونُه الخاصُّ، وإنَّ الفاعل المدبِّر الطبيعيَّ أيضاً له قانونُه الخاصُّ علىٰ

---

(١) الروم: ٣٠.

ما يقول مولىٰ الموحِّدين عليٌّ بنُ أبي طالب ـ عليه السلام ـ: «صانعٌ لا بجارحةٍ»[1] ويقول: «فاعلٌ لا باضطراب آلةٍ»[2].

٦ ـ معرفةُ موسىٰ ـ عليه السلام ـ وُزنت بمعيار فهمه، وتوبته قُرِّرت بالنسبة إلىٰ شيءٍ ظَنَّهُ كلُّ الأشاعرة وهو أَنَّ الله ـ تعالىٰ ـ لا يُرىٰ في الدُّنيا، وأَنَّ مُوسىٰ ـ عليه السلام ـ فهم بعد إفاقته من الصاعقة والدهش أَنَّ الله يُرىٰ في الآخرة فقط.

ويُوضح الطبريُّ تفكُّره التجسيميَّ في نهاية الآية العاشرة من سورة الفتح، فيذكُرُ في ﴿يَدُ اللَّهِ فَوقَ أَيدِيهِم﴾ وجهين:

أَحدُهما أنَّ يد الله فوق أيدي أُولئك، لأنَّهم عند بيعتهم الرسول ـ صلَّىٰ الله عليه وآله ـ كانوا يبايعون الله.

والآخرُ هو أنَّ اليد هي القُدرةُ لا العُضو الخاصُّ، يعني أَنَّ قُدرة الله في عون الرسول صلَّىٰ اللَّهُ عليه وآلهِ ـ فوق عون أولئك.

ولا يُرجِّحُ وجهاً من الوجهين علىٰ الآخر مع أَنَّ نهجهُ هو أن يُبْدي نظرهُ ويُبيِّن وجه الرُّجحان إذا كان أحدُ الآراء ذا رُجحانٍ علىٰ أَحدها الآخر في نظره.

مع أَنَّ معيار الترجيح في الموارد المختلفة مُتباينٌ.

٧ ـ أَهمُّ معيارٍ لديه في المعارف الدينيّة هو الحديثُ المحضُ، ويرىٰ حديث غير المعصوم مثل خبر المعصوم.

وكثير من الأحاديث التي أساسُ ترجيحها اجتهادُهُ أخبارٌ نُقلت عن بعض الصحابة في حين أنَّ حديث الصحابيِّ لا يكونُ ميزاناً للآراء والأَقوالِ الموجودة في محلِّ البحث خُصُوصاً في المسائل غير التعبُّدية التي لا تكون الظُّنون سبيلاً إليها، ولا يحصل من الظنِّ عمل.

---

(١) نهج البلاغة: خ ١٧٩.
(٢) ن. م: ١٨٦.

والحديث هو مدار الطبري، ففي ختام آياتِ المعارف التي وردت فيها أحاديثُ قليلة له حديثٌ قصيرٌ جِدًّا مثلُ الآية ﴿لو كانَ فِيهِمَا آلِهةٌ إِلَّا الله لَفَسَدَتا﴾[1] ونظائرها التي لم يُشر في ختامها إلى أَثرٍ من التحقيق العلميِّ إلّا إشارةً عابرة.

(١) الأنبياء: ٢٢.

الفصل الثالث

معرفة الوحي والرسالة في تفسير الطبري

الإنسان الكامل الذي بلغ مرحلة التجرُّد العقليِّ التامِّ، وفاز بالإنطلاق من مرحلة التقيُّد بمرتبة الوهم والخيال مصونٌ عن آفةِ الوهم والتخيُّل الفجِّ من الداخل، وعن ضرر وسوسة إبليس من الخارج.

وتستقرُّ لديه حقائقُ الغيب والشهادة دون سهوٍ ولا نسيانٍ وخطأٍ مشهودٍ.

ونيلُ هذا المقام الرفيع ليس مقدوراً للجميع.

ومن كان ذا سابقةٍ وثنيَّةٍ أو سائقةٍ ظُلمٍ وتعدٍّ، فلا يُوفَّقُ لمقام الإنسان الكامل، ولا يفوزُ بسعادة بلوغ الرسالة والهداية الدينيَّة للناس: **﴿لا يَنالُ عهدي الظَّالمين﴾**[1] وسبحان القائل: **﴿اللَّهُ أعلَمُ حَيثُ يَجعَلُ رِسَالتَهُ﴾**[2].

والآنَ يجب النظرُ في كيفيَّةِ تحديدِ الطبريّ للوحي والرسالة، وحدة الوهم والخيال والوسوسةَ عن مقام الوحي الآمِن، ورؤيته لمهبط الوحي حومةً للشيطان.

---

(١) البقرة: ١٢٤.
(٢) الأنعام: ١٢٤.

والخُلاصةُ أنَّهُ يسمُ سوابق بعض الأنبياء بالوثنيَّة.

في أَدْنىٰ آية **﴿وَمَا أرسَلْنا من قبلَكَ مِن رسولٍ وَلا نبيٍّ إلاّ إذا تمنَّىٰ أَلقىٰ الشيطانُ في أُمنِيَّتِهِ فَينسخُ اللَّهُ ما يُلقي الشيطانُ ثُمَّ يُحكِمُ الله آياتِهِ والله عليمٌ حكيمٌ﴾**(١) ينقل أنَّ النبيَّ الأكرمَ ـ صلّىٰ اللَّهُ عليه وآلهِ ـ كان قد جلس في مجلس غاصٍّ بالناس من قريش، وكان يتمنَّىٰ أَلّا ينزل عليه من الله شيءٌ يكون باعثاً لكراهية أُولئك.

وفي تلك الحال نزلت عليه سورة النجم **﴿وَالنَّجمِ إِذا هوىٰ * ما ضلَّ صاحِبُكُم وما غوىٰ﴾**(٢) فقرأها ـ صلّىٰ الله عليه وآلهِ ـ عليهم، وإذ وصل آية **﴿أفرأَيْتُم اللاتَ والعُزَّىٰ * ومَناةَ الثالثةَ الأُخرىٰ﴾**(٣) أَلقىٰ الشيطانُ عليه كلمتين هما (تِلكَ الغرانقةُ الأُولىٰ وإِنَّ شَفَاعَتَهُنَّ لَتُرْجَىٰ)، وقرأهما الرسولُ ـ صلَّىٰ الله عليه وآله ـ ثُمَّ أَتمَّ السورة وسجد في آخرها، وسجد الحاضرون جميعاً إلاّ الوليد بن المغيرة لم يسجُد لهرمِهِ، فرفع التُّراب إلىٰ جبينه وسجد عليه.

وسُرَّ الجميع بما قاله الرسولُ ـ صلّىٰ الله عليه وآله ـ وقالوا: آلهتُنا تشفعُ لنا عند الله.

ولديه كثير من النقل بهذا المضمون.

ثم يقول: إنَّ سهو النبيِّ صلى الله عليه وآله وسلم هذا فاجعةٌ فادحةٌ لحضرته، فأنزل الله عليه آية **﴿وما أرسلنا من قَبلِكَ. . .﴾**(٤) تَسلِيةً له.

وخلاصة ما يستفاد من الطبريِّ في هذا المجال هو:

---

(١) الحجّ: ٥٢.
(٢) النجم: ١ ـ ٢.
(٣) النجم: ١٩ ـ ٢٠.
(٤) الحجّ: ٥٢.

١ ـ إمكانُ سهو النبيِّ في نصِّ الرسالة التي يتلقاها من الله، وشُمولُه العبادات وغيرها قهراً. ولا يمكن إثباتُ السهو في أصل الرسالة الإلهيّة بإثباته في المسائل الأُخرىٰ.

٢ ـ السهو في أصل الرسالة الإلهية لا يختصُّ ببعض الأنبياء، فلا أحد منهم بمعزل عن السهو في نصِّ الرسالة الإلهيّة، لأَنَّ الآية النازلة تسليةً للنبيِّ الأكرم ـ صلى الله عليه وآله ـ نزلت لِتُخبر بأَنَّ الأنبياء جميعاً مُبتلون بالسهو.

٣ ـ ليس السهوُ مُمكناً فقط في أصل الرسالة، بل تحقَّق فعلاً ووقع في قصَّة الغرانيق.

٤ ـ منشأُ السهو المذكور هو الشيطان، وللشيطان سبيلٌ إلى حرم أصل الوحي يُمكِّنهُ من التصرُّف فيه.

٥ ـ مع نفوذ الشيطان في حرم الوحي وإلقائه ما يُخالفُ قولَ الله ـ تعالىٰ ـ ينسخُ الله ذلك الكلام السَّهويَّ والإلقاء الشيطانيَّ، ويُثبتُ آياته الواقعيّة، ويجعلُها نافِذةً.

٦ ـ مع أنّ صيانة القرآن عن التحريف لا تُنافي حدوث ظاهرة السهو والإلقاء الشيطانيِّ، فإنَّ البقاء ـ علىٰ ظنِّ الطبريّ ـ يتنافىٰ وتلك الظاهرة، لأَنّ كلَّ نوعٍ من الإلقاء الشيطانيّ يُنسخُ، ويبقىٰ الوحيُ الأَصيل.

إذن لا يُمكن أن يكون الإستناد إلىٰ حفظ القرآن من التحريف المانع الأَصليَّ للسهو والإلقاء الشيطانيِّ.

٧ ـ اشتمالُ صدرِ سورة ﴿**والنجم**﴾ علىٰ أَنَّ الرسول الأَكرم ـ صلَّىٰ الله عليه وآله ـ لا ينطقُ عن الهَوَىٰ أَصلاً، وأنَّه لا يقول شيئاً غير ما يُوحى إليه، واشتمالُ وسط هذه السورة علىٰ أَنَّ الملائكة لا حقَّ لهم في الشفاعة من دون إذْن الله، وأَنَّ شفاعتهُم لا تُغني بغير إذْنه، فكيف بشفاعة الأوثان الكاذبة؟

ولا مُنافاة بين هذه النكات وقصَّة الغرانيق في ظنِّ الطبريِّ، لأَنَّ شفاعة الأصنام كلام سهويٌّ وإلقاءٌ شيطانيٌّ نُسخ بالآيات المُنافية له.

٨ ـ قِصَّةُ الغرانيق المُتضاربة الصدر والذيل المُتهافتةُ مقبولةٌ لدىٰ الطبريّ بلا مُؤاخذةٍ.

وسِرُّ تهافُتها أنَّ سورة ﴿والنجم﴾ علىٰ ما قالوا نزلت في مكانٍ واحدٍ، فكيف اشتمل الكلام الواحد على التناقُضِ مع أنَّ متكلِّمهُ واحدٌ وداعيةٌ إلىٰ التنسيق في كتابه كُلِّهِ ومُتحدٌّ للناس فيه ﴿أفلا يتدبَّرون القُرآنَ أَم علىٰ قُلُوبٍ أَقفالُها﴾[1] ومِن تصريحِهِ بذلك ﴿وَلو كَانَ مِن عندِ غَيرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فيه اختِلَافاً كثيراً﴾[2].

٩ ـ جاء في نهاية قصة الغرانيق أَنَّ وُجوه الشرك ورؤساء الإلحاد رضُوا بمضمون سورة ﴿والنجم﴾ وسجدوا مع الرسول الأكرم ـ صلَّىٰ الله عليه وآله ـ.

ويُمكنُ لأحدٍ أَن يُوجِّه تهافُت إثبات الشفاعة للأصنام وسلبها منها بأَنَّ إثباتها بسهوٍ وإلقاءٍ شيطانيٍّ، وسلبها بوحيٍ ونَسخٍ إلهيٍّ، وتحكيم آيات الله.

لكن كيف رضي المُشركون بمضمون تلك السورة وسجدوا جميعاً حتّى الطاعن في السنِّ منهم العاجزُ عن السُجود رفع التراب إلىٰ جبهته وسجد عليه بتلك الصورة علىٰ الرغم من النفي الصريح لشفاعةِ الأَصنام واشتمال السورة علىٰ تجهيل المشركين وضآلة علمهم وجهلهم لعالم الغيب والآخرة؟

١٠ ـ نقل مثل هذه القصَّة الواهنة الواهية الواهمة بالإستناد إلىٰ حديث غير المعصوم مُوجَّهٌ لدىٰ الطبريِّ طبعاً بهذا الأُسلوب الذي يُشَوِّهُ المُحيَّا النُوريَّ لصاحب لواء العصمة والصيانة عن كلِّ نوعٍ من الخطأ والسهو والنسيان ويمسخُه.

والقرآن الكريم نصَّ على أنَّ الوحي مصونٌ عن كلِّ نوعٍ من التحريف ونيل

---

(١) محمد: ٢٤.
(٢) النساء: ٨٢.

الشيطان منه.

وهكذا نص علىٰ حفظ النبيِّ ـ صلَّىٰ الله عليه وآله ـ من ضرر السهو وصدمة النسيان والإلقاء الشيطانيِّ في كلِّ مراحل الوحي مثل التلقِّي والضبط.

وجاء في القرآن الكريم في صيانة الوحي عن ضرر كلِّ تحريفٍ أجنبيٍّ ونفوذٍ إبليسيٍّ ﴿وَمَا نَتَنزَّلُ إلاّ بِأَمْرِ رَبِّكَ لَهُ ما بينَ أيدينا وَمَا خلْفنا وَمَا بينَ ذلِكَ وَمَا كَانَ ربُّكَ نِسِيّاً﴾[1].

وعلىٰ هذا لا نفوذ لغير الله في الوحي والله مُبرَّأُ من كلِّ سهوٍ وخطأٍ، وكلُّ الآيات النازلة في حفظ القرآن تُؤَيِّدُ هذا.

وفي عصمة النبيِّ الأكرم ـ صلّىٰ الله عليه وآله ـ من اللغو والثرثرة والنقص في تلقِّي الوحي وحفظه وإملائه جاء القرآنُ ﴿وإنَّكَ لَتُلَقَّىٰ القُرآنَ مِنْ لَدُنْ حكيمٍ عليمٍ﴾[2] يعني أنَّه لا نفوذ في الوحي لغير الله، وهذا ما تُؤَكِّدُهُ الآيةُ الكريمة ﴿نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الأمينُ * علىٰ قلْبِكَ لِتكونَ مِنَ المُنذِرينَ﴾[3] والآيةُ: ﴿وَبِالحقِّ أَنْزَلْنَاهُ وبِالحَقِّ نَزَلَ﴾[4].

وفي العِصمة في مقام الضبط والحفظ تفضَّل الوحيُ ﴿سِنُقْرِئُكَ فلا تَنْسىٰ﴾[5].

وفي العصمة في مرتبة الإنشاء والإملاء تفضَّل ﴿وَمَا يَنطِقُ عن الهوىٰ * إنْ هُو إلاّ وَحْيٌ يُوحىٰ﴾[6].

---

(١) مريم: ٦٤.
(٢) النمل: ٦.
(٣) الشعراء: ١٩٣ ـ ١٩٤.
(٤) الإسراء: ١٠٥.
(٥) الأعلىٰ: ٦.
(٦) النجم: ٣ ـ ٤.

فالرسولُ الأَكرم ـ صلّى الله عليه وآلهِ ـ معصوم من الهوىٰ والهَوَسِ في مقام إبلاغ الرسالة الإلهيّة، وكلُّ ما يقُولُه هو وحيٌ إلهيٌّ.

وهو في مقام المأموريّة مُبرّأُ من الكتمان مُنَزَّهٌ عن الضِّنَّة ﴿وَما هُو عَلَىٰ الغيبِ بِضَنينٍ﴾[1] يعني أنَّهُ ـ صلَّىٰ الله عليه وآله ـ مصونٌ عن كِتمان الرسالة واعتياد البُخل والضنَّة وعدم إبلاغِ جُزءٍ من الرسالة إلىٰ الناس، فهو ـ صلَّىٰ الله عليه وآله ـ معصومٌ من كلِّ شؤون السلب والإثبات العائدة إلىٰ الرسالة الإلهيّة.

ومثلما أنَّ الملائكة معصومون من الجهات الثلاث (قبل) و (بعد) و (مع)، فإنَّ الرسول الأَكرم ـ صلَّى الله عليه وآله ـ معصومٌ أيضاً.

وما يعود إلىٰ مقام حضرته الوجوديّ أَعمُّ من التلقّي والضبط والإنشاء، وقد شُرح مُفصَّلا ﴿عالِمُ الغيبِ فلا يُظهِرُ علىٰ غَيْبِهِ أَحَداً * إلاّ مَن ارتضىٰ من رسُولٍ فإنَّهُ يَسْلُكُ مِن بينِ يَدَيهِ ومن خَلْفِه رَصَداً * لِيَعْلَمَ أَنْ قَدْ أَبلَغُوا رسالاتِ رَبِّهم وأَحاطَ بِما لَدَيهِم وأَحصىٰ كُلَّ شيءٍ عَدَداً﴾[2].

يعني أَنَّ الوحيَ الإلهي يصِلُ إلىٰ أَسماع الناس من غير أَثرِ أَجنبيٍّ عليه ليتحقَّقَ معنىٰ ﴿ليَهْلكَ مَنْ هَلَكَ عن بيِّنةٍ ويحيَا مَن حيا عن بيِّنةٍ﴾[3].

والنظرُ الخاصُّ للطبريِّ ومن علىٰ شاكلته من المفكِّرين قِديماً وحديثاً أنَّهم لا يرون السابقة الوثنيّة مُنافيةً للفوز بمقام النبوّة، ولا يَجِدُون لاحقة السهو والإلقاء الشيطانيِّ مُباينةً لمقام النبوّة الرفيع.

ولــذا ينقــل فــي نهــايــة الآيــة ﴿فَلَمّـا جَـنَّ عليـهِ الليـلُ رَأَىٰ كَـوكَبـاً قـالَ هـذا رَبـيِّ فلَمَّـا أَفَـلَ قـال لا أُحِـبُّ

---

(١) التكوير: ٢٤.
(٢) الجن: ٢٦ ـ ٢٨.
(٣) الأنفال: ٤٢.

﴿الآفِلين﴾[1] حديثاً عن ابن عباس بِمضمون هذه الآية.

وعندئذٍ ينقُلُ حديث عِدَّةٍ يزعُمُ أَنَّهُم ليسوا من أَهل الرواية، وأَنَّهم يُؤثرون البرهان العقليّ.

١ ـ ليس لِنبيٍّ مُرسلٍ أن يقضي مقداراً من سنِّ بُلُوغه في الكُفر.

٢ ـ ما حكاهُ الله عن إبراهيم ـ عليه السلام ـ ليس علامةً علىٰ جهل ذلك النبيِّ الكريم لامتِناع رُبُوبيّة النجوم والقمر.

٣ ـ ما حُكِيَ في هذا المجال إمَّا لإنكار وعيب عبادة الأصنام، لأَنَّهُ إذا كانت الكواكبُ السماويّة غير جديرةٍ بالربوبيّة، فإنَّ الأَصنام المنحوتة من الأرض ليست جديرةً بها يقيناً.

وإمَّا لِمُعارضة الباطل كما هو رائجٌ في المُناظرة.

وإمَّا للإستفهام الإستنكاريّ والتوبيخ أو أمثال ذلك.

ثُم لم ير أصل البرهان العقليّ في المسألة لائقاً، ولم يعدَّ كُلّاً من الوجوه المذكورة آنِفاً لازماً، وقال ما صورته: مما ذكره الله ـ تعالىٰ ـ بشأن إبراهيم عندما أَفل القَمرُ أَنَّهُ قال ﴿لَئِنْ لم يَهْدِني رَبِّي لأَكُونَنَّ مِن القومِ الضالِّين﴾[2] يُمكن الاستدلال علىٰ أَنَّ جميع هذه الأقوال التي ذُكرت خطأٌ وباطِلٌ، وأَنَّ الصواب هو الإعترافُ بالله والإعراض عن كلِّ ما سواهُ[3].

توهُّمُ السابقة الوثنيَّة علىٰ الأَنبياء غيرُ موافق لظواهر الآيات النازلة في هذا المجال فضلاً عن أَنَّه غير مطابقٍ للبرهان العقليّ بشأن النبوَّة العامَّةِ لحظةً واحدةً، لأنَّ كلتا الآيتين السابقتين علىٰ مُشاهدة الكواكب وافتراض رُبُوبيَّتها وإبطالها شاهدةٌ علىٰ بصيرة إبراهيمَ ـ عليه السلامُ ـ التوحيديَّة، وهُما:

---

(١) الأنعام: ٧٦.
(٢) الأنعام: ٧٧.
(٣) تفسير الطبريّ: ٧/٢٤٨ ـ ٢٥٠ ط مصر.

١ ـ ﴿وَإِذْ قالَ إبراهيمُ لِإبيه آزَرَ أَتَتَّخِذُ أَصناماً آلِهةً إنِّي أَراكَ وَقَومَكَ في ضَلالٍ مُبينٍ﴾[1].

٢ ـ ﴿وكـذلِـكَ نُـرِي إِبـراهيـمَ مَلكُـوتَ السمـواتِ والأَرْضِ وَلِيكـونَ مِـنَ المُوقِنِينَ﴾[2].

فإبراهيمُ ـ عليه السلام ـ في الآيةِ الأُولىٰ وَبَّخَ آزر وقومَهُ، ورأىٰ وثنيتَهُم ضلالاً مُبيناً..

فكيف يشُكُّ في بطلان الوثنيّة، ويُشغلُ بعبادة الكواكب السماويّة؟

وفي الآية الثانية أَظهر الله ـ تعالىٰ ـ بالفعل المُضارع دوام إراءته ابراهيم ـ عليه السلام ـ ملكوت السموات والأرض.

فكيف يسقُطُ في الشكِّ من يرىٰ باطن عالم المُلك وداخلهُ وتلك الرؤية لا تحصل إلّا بإراءةٍ إلهيّةٍ، ويعبُدُ غير الله؟

وفي ختام قصّة رؤية الكواكب والاحتجاج علىٰ القوم شاهدٌ آخرُ صادقٌ على توحيد حضرة الخليل ـ عليه السلامُ ـ الأَصيل.

وذلك الشاهد هو ﴿وَتِلْكَ حُجَّتُنَا آتيناها إبراهيمَ علىٰ قَومِهِ نَرْفَعُ دَرَجاتٍ مَنْ نَشاءُ إنَّ رَبَّكَ حكيمٌ عليمٌ﴾[3].

ومُفادُ هذه الآية هو أَنَّ الاحتجاج المذكور هو أَنَّ أُفُول الكواكب غيرُ مُطابقٍ للربوبيّة وأَنَّ محبوب القُلوب وجاذِبها هو الله، وأَنَّهُ ليس من الأَجرام السماويّة ما هو صالحٌ للمحبّة ولائق للربوبيّة.

---

(١) الأنعام: ٧٤.
(٢) الأنعام: ٧٥.
(٣) الأنعام: ٨٣.

وذلك إمَّا تعليمٌ وإلهامٌ من الله لحضرة إبراهيم ـ عليه السلام ـ وإمَّا وَحْيٌ إليه.

ومن هذا الممرِّ الذي هو قِصَّةُ مُشاهدهِ الكواكب المحفوفة ببيان العنايات الإلهيَّة الخاصَّة سواء في صورة الإراءة المُستمرَّة للملكوت التي ذُكرت قبل تلك القِصَّة، أَم في صورة إعطاء الحجَّة وتعليم البرهان اللذين ذُكِرا بعدها يُمكنُ استنباطُ أَن هذه القصَّة هي افتراضٌ ونحوه، لا أَنَّها قبولٌ لعبادةِ الأصنام.

ويمكنُ البحث عن رأي الطبريِّ في النبوّة العامّة في المتشابهات التي لا تتفقُ مع نزاهة الأَنبياء صراحة.

فهل هم معصومون؟

أي: هل صرفُ تكليفهم بالأَحكام وتحذيرهم من الحرام والذنب وترغيبهم في الحلال والثواب لا يستلزمُ ارتكابَهُم المعاصي؟

يقول الطبريُّ في ختام آية ﴿**وَأَلْقِ عَصاكَ فَلَمَّا رَآها تهتزُّ كأَنَّها جَانٌ وَلَّىٰ مُدْبِراً وَلم يُعَقِّبْ يا مُوسىٰ لا تَخَفْ إِنِّي لا يخافُ لَدَيَّ المُرْسَلُون * إِلاّ مَنْ ظَلَمَ ثُمَّ بَدَّلَ حُسْنًا بعدَ سُوءٍ فإِنِّي غَفُورٌ رحيم**﴾[1]: لديَّ يعني الله ـ سُبحانه ـ لا يخافُ الأَنبياء الذين خصصتُهُم بالنُّبوَّة، إلاّ من ظلم منهم وارتكب ما لم يُؤْذن له فيه.

وما ذكره الآخرون في معنىٰ الآية غيرُ صوابٍ.

والصَّوابُ هو ما قاله الحسن البصريُّ وابن جُريج، وهو أَنَّ ﴿**إِلاّ من ظلم**﴾ استثناءٌ صحيحٌ من جملة ﴿**لا يَخافُ لَديَّ المُرْسَلُون**﴾[2].

وبيَّن الحسنُ البصريُّ حديث الله هذا لِمُوسى بهذه الصورة أَن اخفتُك لأنَّك

---

(١) النمل: ١٠ ـ ١١.
(٢) النمل: ١٠.

قتلت إنساناً[1].

وذلك لأَنَّ مبنىٰ اعتقاد الطبريِّ في معرفة النبوَّة هو أَنَّ الرسالة تجتمعُ مع المَعصية، وأَنَّ العِصمة من العصيان ليست لازمةً للأَنبياء.

ويُفسِّرُ الآية الثانية من سورة الفتح تفسيراً لا يُوافق العقل ولا يُناسب سياق الآيات.

وخُلاصةُ رأْيِهِ في آية ﴿لِيَغْفِرَ لكَ اللَّهُ ما تقَدَّمَ مِن ذَنبِكَ وَمَا تَأَخَّرَ ويُتِمَّ نِعمته عليك ويَهدِيكَ صِراطاً مُستقيماً﴾[2] هي أَنَّنا جعلنا الفتح نصيبك لتشكُر الله وتحمده وتُسبِّحهُ وتستغفره، ليغفر الله لك بهذه الأعمال ما أَذنبته قبل الفتح وبعده.

ومع أَنَّ الأمر بالتسبيح والإستغفار الذي هو وسيلة العفو عن الذنب ليس في هذه الآية، فإِنَّه جاء في سورة ﴿إذا جاءَ نَصْرُ اللَّهِ والفَتْحُ * وَرَأَيتَ الناسَ يَدْخُلُونَ في دِينِ اللَّهِ أَفواجاً * فَسَبِّحْ بِحَمْدِ رَبِّكَ واستَغْفِرْهُ إِنَّه كانَ تَوَّاباً﴾[3] النبيّ الأكرم ـ صلَّىٰ اللَّهُ عليهِ وآلهِ ـ نفسُه تفضَّل: أَنا أَستغفرُ الله وأَتوبُ إِليهِ كلَّ يومٍ مائة مرَّةٍ.

وإذا لم يكُن مُراد الآية ـ هذا الذي قُلناهُ، فلن يكون لآية القُرآن معنىً معقولٌ، ولا للحديث المذكور، لأَنَّ الإستغفار عبارةٌ عن طلب العبد إلىٰ ربِّه العفو عن ذنبه.

ولا معنىٰ لِطلب العفو إذا لم يكُن هُناك ذنب، فمن المُحال القولُ: ربي اغفر لي ذنباً لم أَفعله.

بهذا الأُسلوب يتبيَّنُ كيف جمع الطبريُّ بين هذه الآيات في نظره، وكيف جعل آيات سورة النصر شاهِداً لآية سورة الفتح.

ويُعلمُ أَيضاً كيف استنبط منها الأمر بالتسبيح والإستغفار، وكيف ثبَّت

---

(١) تفسير الطبريّ: ١٩/١٣٦ ـ ١٣٧.
(٢) الفتح: ٢.
(٣) سورة النصر.

الذنبَ ـ والعِياذُ بالله ـ علىٰ الرسول الأكرم ـ صلّىٰ الله عليه وآله.

ويتّضِحُ أيضاً استدلالُه العقليّ في توجيه معنىٰ الإستغفار الذي مُفادُهُ الوحيد في ظنّه هو طلبُ العفوِ عن الذنب المعروف المُصطلح عليه، فيتصوَّر ذنب العارفين ومعصية الأولياء وخطأ الفانين وسيّئةَ الصالحين الواصلين كمعصية الجاهلين و . . .

وبهذا المبنىٰ المذكور ـ وهو أنَّ المعصية مُوائمةٌ للرسالة، والعصمة في الأنبياء غير ضروريةٍ، وأنَّ لإبليس نفوذاً فيهم، وأنَّهُم ما كانُوا في أمانٍ من بلاءِ وسوسةُ الشيطان، ولا مَصُونين عن خطر السهو والنسيان ـ يُفسِّرُ آية **﴿وَإذا رَأَيتَ الذين يَخوضونَ في آياتنا فأَعرِضْ عَنهُم حتَّىٰ يَخُوضُوا في حدِيثٍ غيرِهِ وإمَّا يُنْسِيَنَّكَ الشيطانُ فلا تَقْعُدْ بَعدَ الذِّكرىٰ مع القومِ الظالمين﴾**[1] بأَنَّ اللَّهَ قالَ للرسول الأكرم ـ صلّىٰ الله عليه وآله ـ لا تحضُر مجلس مُشركين يستهزؤون بآيات الله، وإذا أنساك الشيطان هذا الأمر الإلهيَّ، ثُمَّ ذكرتَه، فانهض ولا تقعد معهم[2].

وبالنظر إلىٰ آية **﴿وَقَد نَزَّلَ عليكُم في الكِتابِ أن إذا سَمِعتُم آياتِ اللَّه يُكْفَرُ بها ويُسْتَهزَأُ بِها فلا تَقْعُدُوا معهم حتَّىٰ يَخُوضُوا في حديثٍ غَيرِهِ إنَّكُم إذاً مِثْلُهُمْ إنَّ اللَّهَ جامعُ المُنافقِينَ والكافِرينَ في جَهنَّمَ جَمِيعاً﴾**[3] يتَّضِحُ تماماً أنَّ النهي في الآية السابقة صادرٌ إلىٰ الناس لا إلىٰ الرسول الأكرم ـ صلّى الله عليه وآلِه ـ لأنَّهُ ورد في هذه الآية أنَّه نزل عليكم النهيُ عن الحُضُور في مجلسٍ فيه استهزاءٌ بآيات الله في حين أنَّه ليس في القُرآن كلّه آيةٌ غير الآية السابقة نزلت في هذا الأمر.

وبهذا يُعلمُ أنَّ المُراد من الآية السابقة هو نَهيُ الناس عن حضور محفل السُّخرية بالقُرآن والدِّين، وأنَّ الناس هُمُ الذين يُمكِنُ أنْ يكونوا مورداً لِنُفوذ إبليس، وأنَّهُم هم الذين ينسون النهي لا الرسولُ ـ صلّى الله عليه وآله ـ

---

(١) الأنعام: ٦٨.
(٢) تفسير الطبريّ: ٧/٢٢٨ ط مصر.
(٣) النساء: ١٤٠.

وعليه لم يُنسِّقِ الطبريّ بين الآيتين، ليتَّضِح أنَّ ظاهر الخطاب في الآية الأُولىٰ مُتَّجِهٌ إِلىٰ الرسول الأكرم ـ صلَّىٰ الله عليه وآله ـ لكنَّ حقيقتَهُ مُتَّجهةٌ إِلىٰ الأُمَّةِ لا إِلىٰ الرسول الأكرم ـ صلَّى الله عليه وآلهِ.

والنكتةُ الجديرةُ بالذكر هي أنَّه مثلما يُقسَمُ العلم الحُصوليُّ علىٰ قِسمين: بديهيٌّ، ونظريٌّ.

وكلُّ نظريٍّ مُستندٍ إلىٰ بديهيٍّ.

وكلّ بديهي مُنتهٍ إِلىٰ الأُوليّ بالذات الذي هو أصلُ استحالةِ التناقُض، وأَولِيَّتُه تُوجِبُ أَلّا يكون الاستدلالُ مقبولاً، وأَنَّ الشَّكَّ فيه أو القطع بِبُطلانه علامةُ صدقهِ وكونه حقّاً، لأَنَّ الشَّكَ لا يجتمعُ مع عدمه، فالقطعُ وعدمُهُ لا يجتمعان.

والعلم الشهوديّ أيضاً قسمان: بيّن ومبيّن.

وكلُّ كشفٍ مُبَيّن مستندٌ إِلىٰ شُهودٍ بيِّن.

وكلُّ شهودٍ بيِّن مُنتهٍ إِلىٰ الكشف البيِّن بالذات الذي هو وحي المعصوم.

ولا سبيل لاحتمال الخلاف في الكشف البيِّن بالذات مثلما أنَّهُ لا احتمال للخلاف في العلم الحصوليِّ الأَوليِّ بالذات، ولذا قال كثيرٌ من الأنبياء قولاً صريحاً: ﴿إِنِّي على بيِّنةٍ من ربِّي﴾.

وما كان لدىٰ الرسول الأَكرم ـ صلَّىٰ الله عليه وآلهِ ـ تصوُّرُ ريبٍ عند نزولِ الوحي عليه ونيلِه مقام النبوَّة المنيع، حتَّىٰ يرفع قصَّته إلىٰ حضرة خديجة، لِتأَخُذَهُ إِلىٰ ورقة بن نوفل، أو ترفع إِليه تقريراً لحاله النُّوريِّ، ويطَّلع الرسول الأكرم ـ صلَّى الله عليه وآلهِ ـ علىٰ مقام النبوَّة الشامخِ الذي حظي به بإِرشاد ورقة، ثُمَّ يُؤمن بذلك، ويُصدِّق رسالته.

ولازم هذه الفكرة المنسوجة الواهية ثبوتُ أصل الدِّين بإِرشاد رَجُلٍ غير مُسلمٍ.

وقد نقل الطَّبريُّ في ختام القسم الأَوَّل من سورة ﴿اقرأ باسمِ رَبِّكَ﴾ قصة

ذهاب خديجة وجلبها النبيَّ الأكرم ـ صلى الله عليه وآله ـ إلى ورقة بن نوفل وإحراز أصل النُّبوَّة وإثباته بإرشاد ورقة.

أجل مثل هذه النبوَّة المشفوعة بالرَّيب التي تُستشارُ فيها خديجة، وتُكتشفُ بيد ورقة بن نوفلٍ تقترنُ بارتكاب الإِثم ونُفُوذ إِبليس فيها، وتُقدَّمُ بأُسطُورة الغرانيق و...

الفصل الرابع

معرفة الإمامة في تفسير الطبري

أكمل معرفةٍ لكلِّ شيءٍ هو معرفة ذلك الشيء بمقوِّماته الوجوديَّة.

فإذا كان الشيءُ ذا عِلَّةٍ وُجوديَّةٍ، فإنَّ معرفته من علَّته الوجوديَّة هي أَكملُ معرفةٍ مُمكنةٍ له.

وإذا لم يكن ذا عِلَّةٍ وُجُوديَّةٍ، فأَهمُّ سبيلٍ لمعرفته هو معرفةُ نحو وُجوده.

ولمعرفة الإمام علىٰ هذا الأساس تجبُ معرفة أصل الإمامة مثلما تجِبُ معرفة الرسالة من أَجل معرفة الرسول، ويجِبُ إيضاحُ معنىٰ الأُلوهيَّة إيضاحاً يسيراً لمعرفة الله علىٰ وفق ما نقل المرحومُ الكلينيُّ عن الإمام الصادق ـ عليه السلام ـ: «اعرِفُوا الله بالله والرسول بالرِّسالة وأُولي الأمر بالأَمر بالمعروف».

ولأَنَّ معرفة الإمامة فرع معرفة النُّبوَّة، ومعرفة النبوَّة فرعُ معرفة الله، فإنَّ مباني متعدِّدةً من المعرفة الإلهيَّة هي أساس الاختلاف في معرفة الرسول، وإنَّ تعدُّد المباني في معرفة الرسالة هو سببُ الاختلاف في معرفة الإمامة أَيضاً.

وما جاء عن الطبريِّ في فصل معرفة الله أظهر غاية تفكُّره الخاصِّ في معرفة النبوَّة، لأَنَّ معرفته الخاصَّة بالنبوَّة هي التي حدَّدت له معرفته الخاصَّة بالإمام.

ومن لم تُحلَّ له عصمة الرسول، فلن تُحلَّ له عصمة خليفته، لأَنَّ النائب

ليس أفضل من المنُوب عنه.

الإمامةُ من تلك الجهة لها شؤونُ النبوَّة غير الوحي التشريعيُّ، يعني إذا كانت العصمة من العصيان والصيانة عن السهو والنسيان شرط الرسالة والوصف اللازم للرسول، فإنّها شرطُ الإمامة والوصف اللازم للإمام أيضاً.

وإذا كان رسول الله أفضل الناس، فإنَّ خليفته يجبُ أَن يحظىٰ بهذه الصفة أَيضاً.

وإذا كان إعطاءُ أصل مقام النبوَّة في اختيار الله، وكانت الرسالة تنصيباً لا انتخاباً، فإنَّ منح أصل مقام الإمامة أَيضاً في دائرة الإختيار الإلهيِّ الخاصِّ، وإنَّ الإمامة تنصِيبٌ لا انتخابٌ.

وإذا كان تعيينُ مُعَيَّنٍ نبيّاً إمَّا بالإعجاز وإمَّا بنصِّ معصوم قبلِيٍّ ـ وكلاهما كاشفٌ عن إذن الله ـ فإنَّ تعيين مُعيَّنٍ إماماً أيضاً إمَّا بالإعجاز وإمَّا بنصِّ المعصوم الآخر ـ وكلاهُما أَمارةُ التنصيب الإلهيِّ.

والغرض هو أَنَّ الإمامة نظيرةُ النّبوَّة في كثيرٍ من الأُمورِ، ولذا كان لها شرائطُها وأَوصافُها وأحكام ثبوتها وإثباتها علىٰ نحو ما يُمكِنُ إثباتُ النبوَّة العامَّة بالبُرهان ولا يمكنُ إثباتُ النبوَّة الخاصَّة بالدليل العقليّ.

وهكذا الإمامةُ العامَّةُ والخاصَّةُ طبعاً.

ومثلما تُمكن مشاهدة النبوَّة الخاصَّة لنبيٍّ مخصوصٍ بالعلم الشهوديِّ تُمكن مشاهدة الإمامة الخاصَّة لإمامٍ مخصوصٍ بالكشف الشهوديِّ أيضاً.

ولإثبات الإمامة العامَّة يكفي بُرهان الحكمة الجاري في إثبات النبوَّة العامَّة.

واستدلَّت فئةٌ من المتكلِّمين علىٰ النبوَّة العامَّة بقاعدة اللطف، لكِنَّها لم تستدلَّ بها علىٰ الإمامة العامَّة، لأنَّها رأت الإمامة فعل الناس لا فعل الله، وقاعدة اللطف لإثبات ضرورة فعل الله.

وهذه الفئة معذورةٌ من الاستدلال بقاعدة اللطف علىٰ الإمامة، لأَنَّها عدتها من فروع الدِّين، وجعلتها مُرادفةً لسائر الأحكام الفقهيَّة الفرعيَّة التي موضوعها فعل المكلَّف لا فعل الله.

أمَّا الذين يرون الإمامة كالنبوَّة فعل الله لا فعل الناس، فيستدلُّون عليها بالبُرهان العقليِّ فقط، ولو أنَّ الحدَّ الوسط في البرهان العقلي ليس دائماً، لأَنَّ أغلب المتكلِّمين الإماميِّين الذين هم أُولوا تفكُّرٍ فلسفيٍّ أيضاً استدلُّوا ببرهان الحكمة.

ومن هؤلاء من يتمسك بقاعدة اللُطف.

وتذكُّرُ هذه النكتة لازمٌ على كلِّ حال وهي أنَّ التناسب بين الدليل والدَّعوىٰ يُوجب علىٰ من يُعدُّ الإمامة من أُصول الدِّين لا من فُروعه أَلّا يستدلَّ علىٰ هذه المسألة الكلاميَّة استدلالاً فقهيَّاً، وأَنَّ عليه أن يُثبتها بدليلٍ كلاميٍّ.

بيد أَنَّ جماعةً من متكلِّمينا الرفيعي القدر ذكرُوا الدليل الفقهيَّ إلىٰ جانب الدليل الكلاميِّ، وكانوا يرونه مفيداً لإثبات الإمامة كالدليل الكلاميِّ.

فأبو إسحاق النوبختيّ يقول بعد إقامة الدليل العقليّ علىٰ ضرورة الإمامة من طريق قاعدة اللُطف: «أَمَّا الدليل السمعيُّ علىٰ وجوب الإمامة العامَّة، فهو أَنّنا مأمورون بإقامة الحدود مثل قطع يد السارق (سورة المائدة ـ الآية ٤١) ومسؤولُ الإجراء ومتوليّ إقامة حدِّ السَّرقة ليس كُلَّ الناس، بل المشرف عليهم فقط زعيم الناس إمام الأُمَّة.

إذن نحن مأمورون بشيءٍ لا يحصُلُ دون نصب الإمام.

فنصب الإمام ـ علىٰ هذا الأساس ـ واجب.

ونتيجة هذا الإستدلال على فرض تمامه هي أَنّ ثبوت حكمٍ فرعيٍّ وفقهيٍّ هو الذي يُوجب نصب الإمام علىٰ الناس لا حكم أَصلِيٍّ وكلامي يوجب نصب الإمام

من الله [كما يقول الإماميّةُ] ويُوجبه على الله [كما يظنُّ المعتزلةُ].

ولم يعتن المرحوم العلاّمة الحِلّيّ بهذه النكتة في شرح الياقوت ولا نقد المتن.

والقاعدة العقليّة مُبيِّنةٌ للربط الضروريّ بين محمول القضيّة ومحمولها.

فمحمول المسألة العقليّة كان من اللوازم الضرورية لموضُوعها، قابلة للبرهان، ولا تقبل نوعاً من التخصيص والتقييد، وكلُّ نوع من الإستثناء يُعدُّ نقيضاً لها، علىٰ خلاف القاعدة النقليّة الملائمة لكلِّ نوعٍ من التخصيص أو التقييد، ولها جمعٌ دلاليٌّ حين تُواجه مُخصِّصاً أو مُقيِّداً.

ولقاعدة اللُطف دلالةٌ على أَنه مهما قرب الله الإنسان من الكمال وأطلق نفسه من الهلاك ـ وأَسُّ ذلك التقرُّب من الجنَّة والابتعادُ من النار ـ ان صدور ذلك عن الله لازِمٌ.

وهذا أصل كلِّيٌّ ليس قابلاً للإستثناء، لكنَّ الطبريَّ في ختام الآية **﴿وَلو شَاءَ اللَّهُ لَجَمَعَهُم علىٰ الهُدىٰ فَلا تكونَنَّ مِن الجاهلين﴾**[1] يقول: من تقرير الله هذا يُعلم أن فكر أهل التفويض خطأٌ، لأنَّ أولئك ينكرون أنَّ الله صاحبُ لُطفٍ خاصٍّ، ومن أراد جعل له نصيباً من اللطف، ليهتدي إلىٰ التوفيق الإلهيّ، وينقاد إلىٰ الحقِّ ويرجع إليه، ويختار الهداية والإيمان علىٰ الضلالة والكُفر.

وقد أخبر الله أنَّه قادرٌ علىٰ هداية الجميع، وأنَّ من الناس من لم يحظ بتوفيق الهداية مع أنَّ إِفاضة ذلك مقدورةً لله، وهذا دليلٌ علىٰ أنَّ الله قادرٌ علىٰ جميع أسباب الهداية لكنَّه لم يضعها في اختيارهم ليهتدوا بها[2].

ومن المفيد هنا ذكر عدَّة نكات:

---

(١) الأنعام: ٣٥.
(٢) تفسير الطبري: ٧/ ١٨٥.

١ ـ الله علىٰ أساس الهداية التشريعيّة مُرِيدٌ لهداية الجميع، ولذا هدىٰ الناس عُموماً في جميع العصور والقرون حتىٰ يوم القيامة، وآياتٌ من قبيل ﴿هُدَىً للناسِ﴾ و ﴿نَذِيراً للعالَمِينَ﴾ و ﴿ذِكْرَى لِلبشَرِ﴾ دَليلٌ واضِحٌ علىٰ هداية الله العامَّة.

٢ ـ هدايةُ العالم التشريعيَّةُ مُطابِقةٌ للحكمة وقاعدة اللُطف، ولا استثناء في ذلك.

٣ ـ الهداية التكوينيَّةُ الخاصَّةُ لله يجعلها جزاءً لمن طووا مقداراً من السبيل بالجهاد والإجتهاد بالهداية التشريعيّة وحسن اختيارهم.

وآياتٌ من قبيل ﴿يَهْدِي مَنْ يَشاءُ﴾ و ﴿إِنْ تُطِيعُوهُ تَهتَدُوا﴾ و ﴿مَنْ يُؤْمِنُ باللَّهِ يَهْدِ قلبَه﴾ و ﴿الذينَ جاهدوا فينا لنهدِينَّهُم سُبُلَنَا﴾ و ﴿يَهْدِي إِليهِ مَنْ أَنابَ﴾ سندٌ ظاهرٌ لهذا النوع من الهداية الخاصَّة.

٤ ـ إضلالُ الله عقابٌ فقط، فاللَّهُ ـ سُبحانه ـ ما أَضلَّ أَحداً ابتداءً قطُّ وما يُضِلُّ أَحداً أَبداً.

وآياتٌ من قبيل ﴿وما يُضِلُّ بهِ إلاّ الفاسِقِين﴾ ناظِرَةٌ إلىٰ هذا.

٥ ـ مضمون الآية المذكورةُ يعني ﴿ولو شاء اللَّهُ لَجَمَعَهُم علىٰ الهُدىٰ﴾ وكذا مضمونُ الآية ﴿وَلَو شاءَ رَبُّكَ لآمَنَ مَنْ في الأرضِ كُلُّهم جميعاً أَفأَنتَ تُكْرِهُ الناسَ حتَّىٰ يكونُوا مُؤمِنين﴾[1] هو أَنَّه لو أَراد اللَّهُ بقدرته المُطلقة أن يُجبر الجميع علىٰ قبول الحقِّ، لآستطاع ولجعل الناس على وجه البسيطة طوال التاريخ مُؤمنين، وما كفر أحدٌ.

لكنَّ الله خلق الناس جميعاً أَحراراً في الدِّين، ليصلوا في ضوء حُرِّيَّتهم إلى الكمال المطلوب.

٦ ـ ليس الإِيمان من خوفٍ وإجبارٍ علامة كمالٍ، وما هو بملائِمٍ للهدف

---

(١) يونس: ٩٩.

الأصليِّ لبعثة الأنبياء التي تَفجِّرُ الطاقات في ضياء حُسن الاختيار في الجماعات البشريَّة.

فليس إجبارُ الناس علىٰ الإيمان إذن صلاحاً للجماعة، وما تركهُ الله، إلّا لأنَّهُ ما كان كمالاً ولا يصلح لنظام العالم العامِّ.

٧ ـ وللطبريِّ استنباطٌ آخر من مثل هذه الآيات، وهو أَنَّ إيمان الناس متوقِّفٌ علىٰ أسبابٍ كثيرةٍ ما هيَّأَ الله قسماً منها لِفئةٍ خاصَّةٍ، ولو هيَّأها لهم، لكانت خيراً لهم ومصلحة.

٨ ـ استنباطُ الطبريّ من هذا النوع من الآيات أُشير إليه في النكتة السابعة، ومع أَنَّهُ غيرُ مطابقٍ لسائر الآيات، فإنَّه يُسند إليه هذا المعنىٰ، ألا وهو عدم قبول قاعدة اللطف. يعني أن صدور كلِّ شيءٍ يكون أساس كمال الإنسان، ويُقرِّبُه من السعادة، ويُبعدُهُ عن النار، عن الله ليس لازماً، لأنَّ إيمان الجميع في ظنِّه خيرٌ، غير أن الله مع ذلك لم يُهيِّء أسبابه للجميع.

ولأنَّ قاعدة اللطف عقليّة لا نقليّة، فإنّها لا تقبل التخصيص أو التقييد، كلّ نوعٍ من الإستثناء فيها علامةُ نقض ووهنٍ وعدم اعتبارٍ لتلك القاعدة.

٩ ـ علىٰ هذا الأساس يُمكن أَلا تكون الإمامة التي هي من أسباب هداية الناس الذين لهم سهمٌ مع الإمام في قبولها صادرةً عن الله، وألاّ يكون قد نصب أحداً إماماً.

فلا يقومُ الدليلُ العقلي إذن علىٰ ضرورة الإمامة العامَّة، لأنَّ قاعدة اللُطف ليست معتبرةً بزعم الطبري.

مع أنَّ مبنىٰ هذا التفويض باطل، فالله قادر علىٰ اللطف، وما هَيَّأَ الأعمال للناس.

١٠ ـ من الممكن أن يكون الطبريّ قد انتبه في كُتُبه لكلامه علىٰ هذا الفساد، وحكَّم قاعدة اللطف عُموماً، لكن لا يُمكنُ عَدُّهُ قائلاً بقاعدة اللطف بناءً علىٰ

مُعطياته التفسيريَّة الخاصَّة.

فقضيَّةُ الإمامة ـ لديه لم تكن قضيَّةً كلاميَّةً، وإنَّما هي مُوافقة للأحكام الجزئية ـ في المسائل الفقهيَّة والفرعيَّة.

ومن الممكن أَن يرىٰ قاعدة اللطف تامَّةً، ومع ذلك يعُدَّ الإمامة مسألةٍ فرعيَّةً فقهيَّةً، لأنَّهُ يحسبها انتخابيَّةً لا تعينيَّةً، وأَنَّها من شؤون الناس لا من شؤون الله.

لكنَّه ليس من الممكن لأحدٍ يرىٰ قاعدة اللطف غير تامَّةٍ، ويعُدّ الإمامة العامَّة مسألةً كلاميَّةً.

١١ ـ ممكن لمن لا يعرف قاعدة اللطلف تماماً، ولا يعد شيئاً ضروريّاً علىٰ الله ولا منه، ومع ذلك يعد الإرشاد الغيبيّ يعني تعيين الرسول مسألةً أصليّةً لا فرعيَّةً وفقهيَّة، لأَنَّ تعيينه بعِهدة الله لا الخلق، لكنَّ الله ليس مسؤولاً عن ذلك ﴿**لا يُسأل عمَّا يَفعَلُ وهم يُسألون**﴾[1].

وهذا هو فكرُ الأشاعرة الذي لا يصحبُه الإستدلالُ أَصلاً، يعني لا تُمكن البرهنة علىٰ ضرورته.

وما نُقل شيءٌ عن أَصحاب هذا النوع من الفكر بشأن الإمامة العامّة، فضلاً عن أَنَّ السيرة العمليَّة لأُولئك هي أنَّ الخلفاء في الإسلام منتخبون لا مُعيَّنُون.

١٢ ـ اختلاف النبوة العامة والإمامة العامَّة في مذهب الأشاعرة الذين لا يقولون بالحُسن والقبح العقليين هو أَنَّ النبوّة من شأن الله والإمامة من شأن الناس.

ويُقيمون البرهان علىٰ إمكان البعثة في بحث النبوَّة لا علىٰ ضرورتها.

ووجه مُناظرتهم إلىٰ البراهمة المنكرين لإمكان بعث الرُسل[2] لا إلىٰ المعتزلة القائلين بضرورته، لأنَّ مُناقشتهُم للمعتزلة في أصل مسألة الحسن والقُبح

---

(١) الأنبياء: ٢٣.

(٢) شرح المواقف: القاضي عضد الدولة الإيجيّ: مبحث النبوَّة.

وقاعدة اللطف لا خُصوص إمكان بعث الأنبياء مع أَنَّ هذا البحث أيضاً من مصاديق ذلك الأصل الجامع.

والطبري في ختام الآيتين الثانية عشرة والرابعة والخمسين من سورة الأنعام اللتين مضمونُهما أنّ الرحمة ضروريّة علىٰ الله، ومنشأ هذا الحكم الضروريّ هو الله نفسه **﴿كَتَبَ علىٰ نَفسهِ الرَحمةَ﴾**[1] لم يبحث هذا بحثاً كلاميّاً لائقاً بهِ.

إلّا أنّه في ختام آية **﴿رُسُلاً مُبشِّرِينَ ومُنذِرينَ لِئَلّا يكوُنَ للِناس عَلىٰ اللّهِ حُجَّةٌ بعدَ الرُسُلِ وَكَان اللّهُ عَزيزاً حكيماً﴾**[2] أقرَّ بأنّه لو لم تكن بعثةُ الأنبياء لكانت حُجَّةُ الملحدين أَن لماذا لم تُرسل أنبياء فنتبعَهم لننجو من الذِّلَّة والخزي **﴿لولا أَرسلت إلينا رسولاً فنتَّبعَ آياتِكَ مِنْ قَبْلِ أَنْ نَزِلَّ ونُخْزَىٰ﴾**[3].

فيُعلم إِذن أَنّ سبيل الإحتجاج مفتوحٌ، وأَنَّ مسير الحُسن والقُبح العقليين ليس مسدوداً، وأَنَّ آية **﴿لا يُسأل عمّا يَفعلُ وهم يُسألون﴾**[4] لم تنزل لتعطيل العقل عن الإستدلال كما يتوهَّمُ الأشاعرة.

ومن هنا يمكن عدُّ الطبريّ حامي التفكير العقلي ـ لكن لا الحماية التي تهب له حقوقه المُبرهنة كاملةً كما مضىٰ ـ لأَنَّه في ختام آية **﴿لا يُسأل عمَّا يفعَلَ وهم يُسألون﴾** لم يتحدَّث عن أهمِّ مِحوَرِ بحثٍ للأشاعرة والجبريَّة الذي يهدِمُ أَساس العقل، ويمُدُّ بساط الجبر، ويعزل الإنسان عن اختياره، وما شابه ذلك.

أجل لقد رفض المفوِّضة أهل الإعتزال في كثيرٍ من موارد التفويض، ورأوا قدرة الله مُؤثِّرةً في مرحلة البقاء مثل مرحلة الحدوث، ولم يروا شيئاً خارجاً عن دائرة قدرة الحق.

---

(١) الأنعام: ١٢.
(٢) النساء: ١٦٥.
(٣) طَه: ١٣٤.
(٤) الأنبياء: ٢٣.

وفي ختام آية ﴿رَبَّنا لا تُزِغْ قُلُوبَنَا بعدَ إذْ هديتَنا﴾[1] وآيةِ ﴿إيَّاكَ نعبُدُ وإيَّاك نَسْتَعِين﴾[2] ردَّ حديث أهل القدر والتفويض في كلِّ مكان بمناسبة هذا المورد وفي مدار مضمون هذه الآية، لأنَّ عدَّةً فسَّروا آية ﴿فألْهَمَهَا فُجُورَها وَتَقْواها﴾[3] في ختامِها بجعل الفجور والتقوىٰ في النفوس، وهذا هو مذهبُ الجبريَّة.

وفسَّر الطبري هاتين الخصلتين بالإلهام والتعليم، وهو اختيارٌ مُناسب.

والجبر والتفويض يحتاج ـ علىٰ كلِّ حالٍ ـ إلىٰ فرصةٍ واسعةٍ وفصلٍ مستقل لا يتهيَّئان في هذه الرسالة.

ويمكن اكتشافُ أَنَّ إثبات الإمامة العامَّةِ ليس سهلاً في تفسير الطبريّ، لأنَّه ما طرح بحثاً مُفصّلاً للإمامة العامَّة في ختام الآيات المناسبة لها مثل ﴿لا ينالُ عهدي الظالمين﴾[4] ولا عرض حديثاً مقبولاً في ختام الآيات المناسبة للإمامة الخاصَّة، ففي ختام آية ﴿أَطِيعُوا الله وأَطِيعُوا الرسُولَ وأُولي الأَمْرِ منكم﴾[5] يقول ما صورته: طاعةُ الرسول هي اتِّباعُ أمره ونهيه في حياته واقتفاء سُنَّته بعد وفاته.

ومضمون الآية يعُمُّ اقتفاء حضرته مطلقاً ولا يختصُّ بحياته.

والمقصود بأُولي الأمر الساسة الذين تُنفَّذُ كلِمتُهم لا أَهل العلم والفقه، ولا خُصوص الأفراد الذين وصلوا إلى الخلافة ظاهراً في صدر الإسلام، فالأحاديث الصحيحة الواردةُ عن رسول الله ـ صلى الله عليه وآله ـ تُفيد بأَنَّ الطاعة فيما فيه صلاحُ المسلمين هي للأئمة وأَولياء الجماعة.

فأبو هريرة نقل عن الرسول الأكرم ـ صلى الله عليه وآله ـ أنّه قال ما صورتُه:

---

(١) آل عمران: ٨.
(٢) الحمْدُ: ٥.
(٣) الشمس: ٨.
(٤) البقرة: ١٢٤.
(٥) النساء: ٥٩.

يلي أُموركم بعدي وُلاةٌ، فالوالي الحسن والصالحُ يعمل بالحُسن والصَّلاح، ووالي السّوء الطالح يسير بالفُجُور.

فأسمعُوا لما وافق الحقَّ واتَّبِعُوه، وصلُّوا خلفهم.

فإن سارُوا بخير، فلِنفعِكُم ونفعهم، وإن فعلوا سُوءاً فلنفعكم وضرِّهم.

ووصل عن الرسول ـ صلى الله عليه وآله ـ أنَّ على المسلم اتِّباع واليه أَراد أو لم يُرِد، إلاّ أن يُؤمر بالمعصية، فلا تجوز طاعته.

من هذا الحديث يُعلم أنَّ قيادة الفاسق صحيحةٌ مع أنَّ طاعته في خصوص الأمر بالمعصية ليست لازمةً.

فعدل الوالي سوف لا يكون لازماً، فكيف بعصمته؟

وقد جاء في الولاة الحقِّ **﴿إنَّما وَلِيُّكُمُ اللَّهُ ورسولُهُ والذِينَ آمَنُوا الذِينَ يُقيمُون الصَّلاةَ ويُؤْتُون الزكاةَ وهُم راكِعُون﴾**[1] ففسَّرها الطبريّ بمعنىٰ النُّصرة لا القيادة والهداية في حين أَنَّ ظاهر الآية الكريمة هو الحصرُ، وأنَّ الولاية بمعنىٰ النصرة مثل الولاية بمعنىٰ المودَّةِ لا تنحصِرُ في الله والرسول وغيرهما، بل تجبُ علىٰ كلِّ مُؤمِنٍ لكلِّ مُؤمِنٍ **﴿والمؤمنون والمؤمناتُ بَعضهُم أولياءُ بَعْضٍ﴾**[2].

وقال في تفسير **﴿والذِينَ آمَنُوا الذينَ يُقيمُونَ الصلاة﴾**[3]: إنَّ البعضَ علىٰ أَنَّ المقصود عليّ بن أَبي طالبٍ، والبعض علىٰ أَنَّه كلُّ المؤمنين، لكنَّ علِيّ بن أبي طالِبٍ تصدَّق بخاتمه وهو في ركوع الصلاة.

ومفادُ الآية لا اختصاص له بعلي بن أبي طالب، فهو أحدُ مصاديق المؤمنين الموصوفين في الآية.

---

(١) المائدة: ٥٥.

(٢) التوبة: ٧١.

(٣) المائدة: ٥٥.

واكتفىٰ الطبريُّ في هذا الصدد بذكر آراء متعدِّدةٍ دُون أن يُرجِّح أحدها علىٰ غيره[1].

وفي ختام الآية **﴿يا أيُّها الرسولُ بَلِّغ ما أُنْزِلَ إليكَ مِنْ ربِّكَ وإنْ لم تفعَلْ فما بَلَّغْتَ رِسالَتَهُ واللَّهُ يَعْصِمُكَ مِنَ الناس﴾**[2] قال: المقصودُ هو تبليغُ اليهود والنصارىٰ الذين وردت قصتُهم في سورةَ المائدة هذه، فالمُبلَّغُ هو خصوص أهل الكتاب، وموضوع التبليغ هو الكشفُ عنهم ولومُهم وفضحُ خُبث سرائرهم ونحو ذلك.

وليس طرف التبليغ هو عمومَ الناس، ولا موضوعه هو ولاية علي بن أبي طالبٍ في زعمه[3].

وفي ختام آية: **﴿اليَومَ أَكملْتُ لكم دِينكُم وأتممتُ عليك نِعمَتِي ورَضِيْتُ لكُمُ الإسلامَ دِيْناً﴾**[4] قال: أَحسَنُ قَولٍ في معنىٰ الآية هو إكمال الدِّين وإتمام النعمة وهو انتصارُ الإسلام في الحجاز وإخراجُ المشركين من المسجد الحرام وإحساس المسلمين بالإستقلال والأمن في الحجِّ من الإختلاط بالمشركين وعدم الإحساس بالخوف منهم.

ولأَن بعض الفرائض والأحكام نزلت بعد نزول هذه الآية، فليس المراد بها كمال الأحكام إذن.

وإنَّما هو كمال الإسلام السياسي واستقلال المسلمين.

ولم يتحدَّث أصلاً عن ولاية علي بن أَبي طالب وكون قيادة المعصوم أساس كمال الإسلام الشامل وتمام

---

(١) تفسير الطبريّ: ٦/ ٢٨٨.

(٢) المائدة: ٦٧.

(٣) تفسير الطبري: ٦/ ٣٠٧ ـ ٣٠٩.

(٤) المائدة: ٣.

النعمة[1].

والطبري ليس في الإمامة العامَّة والخاصَّة لا يعرضُ بحثاً مقبولاً، بل ليس لديه بحثٌ لائقٌ عن تفسير الآيات المربوطة بعصمة أهل البيت ـ عليهم السلام ـ وفضائلهم الخاصّة، ففي ختام آية ﴿إِنَّما يُريدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ البيتِ ويُطَهِّرَكُم تَطْهِيراً﴾[2] يقول: في المقصود بأهل البيت هنا اختلافٌ، فبعضٌ قالوا: المقصودُ هو الرسول ـ صلى الله عليه وآله ـ وعليّ بن أبي طالب وفاطمة والحسن والحسين ـ عليهم السلام.

وينقُل في هذا الشأن ستّة عشر حديثاً بعضُها ناظرٌ إلىٰ نُزول آية التطهير، وبعضُها ناظِرٌ إلىٰ عمل الرسول الأكرم ـ صلى الله عليه وآله ـ بعد نزول تلك الآية، فقد كان يخرُجُ من منزله عند الصلاة ستَّة أشهُرٍ إلىٰ دار فاطمة، ويقول: «الصلاة أهل البيت» ثمَّ يقرأُ آية التطهير.

وبعضُ تلك الأحاديث ناظرٌ إلى تعميم آيةِ التطهير لسائر المعصومين ـ عليهم السلام ـ ولا اختصاص لها بتلك الأنوار الخمسة المقدَّسة.

وهذا هو الحديث الرابع عشر الذي أورده الطبري في تفسيره، وهو أنَّ السجاد قال لرجُلٍ شاميٍّ: هل قرأت في سورة الأحزاب آية ﴿إِنَّما يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبُ عَنْكُم الرِّجسَ أَهلَ البيتِ ويُطهِّرَكُم تطهيراً﴾[3]؟

قال: نعم، أأنتم أُولئك؟

قال السجاد: نعم.

والخلاصة أنّ الطبري أَورد حادثة الكساء وقول أُمِّ سلمة فيه في تفسيره، وقال بعد ذلك: وقال الآخرون: إنَّ المقصود بأهل البيت هو نساء الرسول الأكرم،

---

(١) تفسير الطبري: ٦/ ٨٠.
(٢) الأحزاب: ٣٣.
(٣) تقدَّمت.

ونقل لذلك حديثاً واحداً هو أن علقمة قال: كان عكرمة يدور في السوق ويُنادي أنَّ آية التطهير نزلت في نساء النبيِّ.

وهنا لا يعرض الطبري رأياً ما[1].

ومهما كانت علامات رجحان القول الأوَّل مُسلَّماً بها، فهل التفسير الموجود مدسوس؟

أَو أَنَّ المُفسِّر كان في حال تقيَّةٍ؟ أو في حال تعدٍّ؟

مع أنَّ الطبري ذهب في ختام **﴿لا يَمَسُّهُ إلاّ المُطهَّرون﴾**[2] **إلى أن المطهرين** لا اختصاص لها بالملائكة والأنبياء والرُّسل، وإنَّما تشمل كل مطهَّرٍ من الذنب.

لكنه ما استطاع أن يستمدَّ من آية التطهير ومن أنَّ القرآن يُصدِّقُ بعضه بعضاً أن حقيقة القرآن هي لدىٰ بيت أهل الطهارة، لأنَّه لم يصل في آية التطهير إلىٰ نتيجةٍ واضحةٍ، فضلاً عن أَنَّ انتقال الذهن من آية **﴿لا يَمسُّهُ إلاّ المِطهَّرون﴾**[3] إلىٰ آية التطهير ليس أمراً سهلاً.

وفي ختام آية **﴿فَمَنْ حاجَّكَ فيه مِن بعدِ ما جاءَكَ مِنَ العِلمِ فقُلْ تَعالَوا نَدْعُ أَبناءَنا وأَبناءَكُم ونساءَنا ونِساءَكُم وأَنفُسَنَا وأَنفُسَكُم ثم نبتهل فنجعلَ لعنةَ اللَّهِ علىٰ الكاذِبينَ﴾**[4] نقل عِدَّة رواياتٍ في تعيين الأعضاء المُشاركين في المباهلة، وهم عليٌّ وفاطمة والحسن والحسين الذين كانوا في ضمان الرسول الأكرم ـ صلى الله عليه وآله ـ وصحبته مستعدّين للمباهلة.

ويقول ضمناً: نقل ابن حميد عن جريرٍ أَنَّه قال للمغيرة: ينقل الناس في حديث نجران أنَّ عليّاً كان معهم.

---

(١) تفسير الطبري: ٢٠/٦ ـ ٨.
(٢) الواقعة: ٧٩.
(٣) تقدَّمت.
(٤) آل عمران: ٦١.

قال المغيرة: لكنَّ الشعبيَّ لم يذكر اسم عليٍّ بين أعضاء المباهلة، ولا أدري أكان عدم ذكر عليٍّ في أعضاء المباهلة لأنَّه لم يكن عضواً منهم، أَم أنَّه كان منهم، إلا أنَّ الشعبي الأُمويّ حذف اسمه لسوء نظره فيه.

وعند ذلك يجتاز الطبري القول الأوّل من غير ترجيح[1] مهما كانت أدلته راجحةً ومقدمةً علىٰ أساس معرفة الحديث والحُكم في فنِّ الحَديث.

ولم يُطرح في تفسير الطبريّ أصلاً بحثٌ عن (أَنفُسَنا) وكيف أَنَّ نفس عليٍّ هي مثيلةُ نفس الرسول الأكرم ـ صلَّىٰ الله عليه وآله ـ ولو اتّضحت وحدةُ روح النبيِّ والوصِيِّ لما بقي مَجالٌ للغُربة.

والخلاصة هي أنهُ لم يصل عن الطبري حديثٌ في تفسير آيات الإمامة العامة والخاصَّة يُشير إلىٰ أنَّ الإمامة لديه مسألة أصليَّةٌ وكلاميّة لا فرعيّةٌ وفقهيّة، وأنَّ تعيين الإمام هو بأَمرٍ من الله لا بانتخاب الخلق مع أنَّه يمكن استنباط كون مسألة الإمامة كلاميّةً من آيات القُرآن وأنّها نصبٌ إلهيٌّ لا انتخابٌ من الناس مثل ﴿إنّي جاعلٌ في الأرضِ خليفة﴾[2] لأَنَّ كلَّ موجودٍ مُمْكِنٍ مُحتاج في وجوده وبقائه إلىٰ الله.

ولا ريب في أن ربوبيّة الله المُطلقة هي تدير شؤون الموجودات المُمكنة، ولا فرق في هذه الجهة بين الخير والشرّ والنافع والضار إلا بالذات والعرض الخارج عن البحث الحاضر.

والخلافة المشروعة والقيادة الصحيحة هي بأَمر الله فقط ولا تُوجَدُ إلاّ بحبلٍ منه، ولن تحصل بغير قرارٍ من الله مع أَنَّ منتظريها هم ملائكة السماء.

ومن أَسنادِ جعل الخلافة إلىٰ الله يُعلَمُ أنَّ تعيين الأولياءِ الإلهيِّين هو بنصب الله فقط. ﴿وإذ ابتلىٰ إبراهيمَ ربّهُ بكلِماتٍ فأَتَمَّهُنَّ قالَ إنِّي جاعِلُكَ للناس إمَاماً قال

---

(١) تفسير الطبري: ٣/٢٩٩ ـ ٣٠١.
(٢) البقرة: ٣٠.

ومِن ذُرِّيَّتي قالَ لا يَنالُ عَهدِيَ الظالِمين﴾[(١)] .

ومثلما يُستظهر من إسناد جعل الإمامة إلىٰ الله تُستظهر علامات تنصيب الإمام.

ومن عرض حاجةِ الخليل ـ عليه السلام ـ يُعلم أن تعيين الإمام ومنح منصب الإمامة هو نصٌّ لا انتخاب.

وإلا لجعلها إبراهيم ـ عليه السلام ـ لولده جميعاً.

وإنَّهُ ليُعلمُ من تعبير **﴿لا ينالُ عهدي الظالمين﴾** أنَّ مقام الإمامة عهدٌ إلهيٌّ لا إنسانيٌّ وأنَّ هذا العهد الإلهيّ لن يكون نصيب ظالمٍ.

والمُراد من كلمة (ظالم) من كان ظالماً لمقام الإمامة أو ظالماً لها فعلاً، فسُؤالُ الخليل ـ عليه السلام ـ غيرُ شاملٍ للظالم فعلاً كما أنَّ جواب الله يحرم من كان له سابقةُ ظُلمٍ وهو الآن غيرُ ظالمِ الخلافة **﴿وَجَعَلناهُم أَئِمَّةً يَهْدُونَ بأَمْرِنَا وأَوحَينَا إِلَيهِم فِعْلَ الخيرَاتِ وَإِقامَ الصَّلاةِ وإيتَاءَ الزَّكاةِ وكانُوا لَنَا عابِدِين﴾**[(٢)] .

يعني جَعلنا الأنبياء الإبراهيميين مثل إسحاق ويعقوب ـ وكلُّهم من الصالحين ـ أَئمةً للناس يهدون بأمرنا سواءٌ الأمر الملكوتيُّ الذي يُستفادُ من آية **﴿إِنَّما أَمْرُهُ إِذَا أَرادَ شَيئاً أَنْ يقوُلَ لَهُ كُنْ فَيَكون﴾**[(٣)] وأمثالها، أم الأمر التشريعي أمر نشأة التكليف الذي يُستنبط من كلِّ آيات الإمامة.

وعلى ما نُسب إلى الله في هذه الآية إرسالُ الوحي وإيحاءُ الخير نُسب إلىٰ لُطفه جعل الإمامة والقيادة **﴿يا داودُ إنَّا جَعَلْناكَ خلِيفةً في الأرضِ﴾**[(٤)] في هذه الآية أيضاً تستند خلافة داود التشريعية إلى الله، ويتبيَّنُ أنَّ قيادة ذلك النبيِّ المعصوم

---

(١) البقرة: ١٢٤.
(٢) الأنبياء: ٧٣.
(٣) يٓس: ٨٢.
(٤) ص: ٢٦.

كانت تنصيباً إلهيّاً **﴿وَجَعَلْنَا مِنهُم أَئمَّةً يَهْدُونَ بأَمْرِنَا لَمَّا صَبَرُوا﴾**(١) .

يعني أنَّ جماعةً من بني إسرائيل كانوا جديرين بهداية الناس فنصبناهم لذلك بصبرهم واستقامتهم الدينيّة، ولأَنَّهُ لا يعلم السرائر إلّا الله كان نصب الهُداة بعهدته ـ سُبحانه ـ **﴿اللَّهُ أعلمُ حَيثُ يجعَلُ رِسَالتَه﴾**(٢) .

وما أكثر الصالحين مظهراً الطالحين جوهراً!

﴿وَاتلُ علَيهم نَبأَ الذي آتَيْنَاهُ آياتِنا فانسَلَخَ مِنها فأَتبعَهُ الشيطَانُ فكَانَ مِن الغَاوين﴾(٣) .

وجاء قوله ـ سُبحانه ـ: **﴿واْجعَلْ لي وزيراً مِّن أَهلِي * هارونَ أَخِي * أُشْدُدْ بِهِ أَزرِي﴾**(٤) .

ولو كان تعيينُ الخليفة والإمام ليس لله ـ تعالىٰ ـ وكان الآخرون يستطيعونه، لما سأَل مُوسىٰ الكليمُ ـ عليه السلام ـ الله نصب أخيه، ولما أَجابَهُ الله ـ سُبحانه ـ مُستجيبا له بقوله الكريم: **﴿قَدْ أُوتيتَ سُؤْلَكَ يا مُوسىٰ﴾**(٥) .

والنكتة الجديرة بالذكر هُنا يعلم أنَّ تعيين علي بن أبي طالب ـ عليه السلام ـ للخلافة والإمامة هو خاصٌّ بالله ـ تعالىٰ ـ ولا حَقَّ لأَحدٍ فيه، والرسولُ الأَكرم ـ صلى الله عليه وآله ـ كان صادعاً ببيان ذلك مُبلِغاً له مُبشِّراً به.

وتعابير من قبيل: «مَنْ كنتُ مولاهُ، فهذا عليٌّ مولاهُ» ذات جنبة تبليغَ إلهيّ، ولا تُفيد بأَنَّ الرسول الأكرم ـ صلى الله عليه وآله ـ هو نصب أمير

---

(١) السجدة: ٢٤.
(٢) الأنعام: ١٢٤.
(٣) الأعراف: ١٧٥.
(٤) طه: ٢٩ ـ ٣١.
(٥) طه: ٣٦.

المؤمنين ـ عليه السلام ـ ﴿وقالوا لولا نُزِّل هذا القُرآنُ علىٰ رجُلٍ مِنَ القريتَينِ عظيم * أَهم يقسمون رحمةَ ربِّك نحنُ قَسَمْنَا بينَهُم معيشتَهُم في الحياة الدنيا وَرَفعنا بعضَهُم فَوقَ بعضٍ درجاتٍ لِيَتَّخِذَ بَعضُهم بَعْضاً سُخْرِيّاً وَرَحمةُ ربِّكَ خيرٌ مِمّا يجمعُون﴾[1].

كانت فئةٌ تظن أن رسول الله يجبُ ان يكون ملكاً لا بشراً.

وعلى فرض صلاح البشر لذلك، فإنَّهُ يجب أن ينهض بها بشرٌ أعظم من الآخرين ثروةً وقُدرةً قوميَّةً، لذا قالوا: لماذا لم ينزل هذا القرآنُ علىٰ أَحد رجلين هكذا أحدُهما في مكة والآخر في الطائف[2]؟

ويتفضَّلُ الله ـ تعالىٰ ـ في جواب أولئك بأن قسمة رحمة الله ليست بأيديهم، ليقترحوا أن تكون الرحمةُ الخاصّةُ الرسالة نصيب فلانٍ أو علان، لأَنَّ الرحمة العامَّة أيضاً ليست في اختيارهم.

قسمة الرزق الماديّ والظاهري المشفوع بالصلاح هو بِنظر الله، فكيف بإعطاء الرزق المعنويّ والباطنيّ مثل النبوَّة؟

ومثلما يختلف الرزق المادِّيّ في التوزيع، لِيُسخِّر بعض الجماعة بعضهم تسخيراً متبادلاً لا من طرفٍ واحدٍ، وتنتظم حياتُهم كذلك يختلف الرزق المعنويُّ أيضاً، فيكون أحدهم إماماً والآخر مأموماً، وكلٌّ منهم مُعِينٌ ومُعاونٌ ليُؤمِّن نظام الحياة.

الغرض هو أَنَّ الله سُبحانه قد جعل توزيع المناصب الإلهية باختياره هو لا باختيار الآخرين.

أجل كلُّ الاختلافات الفكريَّة هي في هل الإمامةُ نظيرَة النبوَّة لتكون من

---

(١) الزخرف: ٣١ ـ ٣٢.

(٢) لوامع الحقائق: للمرحوم الحكيم أحمد الآشتياني: مبحث الإمامة: ٨ ـ ٩.

الشؤون الإلهيّة واختصاص الله، أو هي مثل سائر المناصب البشريّة لتكون مشمولةً بقوله ﴿وأَمْرُهُمْ شورىٰ بَيْنَهُم﴾[1] فيكون انتخابُ الإمام في اختيار الناس.

وأُولئك الذين يرون الإمامة كالنبوّة أمراً إلهيًّا يقولون بأنَّ الإمام تنصيبٌ إلهيّ.

ومن يرون الإمامة من أمر الناس لا أَمر الله يرونها من مصاديق ﴿وأَمْرُهُم شُورىٰ بَيْنَهُم﴾ فهي انتخابٌ في ظِنِّهم.

ونظر الفرقة الناجية وهي الإماميّةُ هو أَنَّ الإمامة أمر الله لا أمر الخلق، فهي تعيينٌ ربَّاني لا انتخابٌ إنسانيّ.

والتذكُّرُ المُهم هو: أنّه مع أن إمامة المعصومين تنصيبٌ وموهبةٌ إلهيّة خاصَّة جعلها الله من اختصاصه، فإنَّ جعل قيادة الساسة الظالمين عُقوبةً لهم نسبها إلىٰ نفسه، وتفضَّل قائلاً: ﴿وجعلناهُم أَئِمَّةً يَدْعُونَ إلىٰ النَّارِ وَيَومَ القِيامَةِ لا يُنْصَرون﴾[2].

أي: جعلنا الفراعنة أَئمَّةً يدعون الناس إلىٰ النار ولن يُنصروا يوم القيامة ولو أنَّهم كانوا يتناصرون في الدنيا[3].

وإمامة الظالمين كإضلال الفاسقين ليس لها إلاّ العِقاب.

٢ ـ مثلما أنَّ خلافة هارون كانت بتنصيبٍ إلهيّ لا بانتخاب مُوسىٰ ـ عليه السلام ـ فكيف بأنتخاب الناس؟

فالإمامة والخلافة أمر الله لا أمر الخلق.

خلافة وإمامة علي ـ عليه السلام ـ كما قلنا قبلاً تنصيبٌ أيضاً لا انتخابٌ سواءٌ

---

(١) الشورىٰ: ٣٨.
(٢) القصص: ٤١.
(٣) تفسير الطبري: ٢٠/٧٩.

انتخابُ الرسول الأكرم أم انتخاب الناس.

ويمكن استنباط هذا التناظُرُ والتشابهُ من حديث المنزلة الذي صدر بهذا الشأن «إنّما منزلةُ عليٍّ منّي بمنزلة هارون من مُوسىٰ، إلاّ أنّه لا نبيَّ بعدي».

وظاهر هذا الحديث هو شركةُ الإمام المعصوم ـ عليه السلام ـ في حقيقة الوحي والقرآن منقوصٌ منها النبوّة والوحي التشريفي.

وإذا قيل لأهل بيت العصمة ـ عليهم السلام ـ شُركاء القرآن، فإنّه لكون حقيقتهم وحقيقته نوراً واحِداً، ولكون عليّ بالإضافة إلى الرسول ـ صلى الله عليه وآله ـ بمنزلة هارون إلىٰ موسىٰ ـ عليهما السلام ـ وهارون شريك موسىٰ في الوحي ﴿وأَشرِكْهُ في أَمْري﴾[1].

فحضرةُ عليٍّ شريكٌ في أمر رسول الله ـ صلى الله عليه وآله ـ يُؤيِّدُ ذلك خطبة أمير المؤمنين ـ عليه السلام ـ القاصعةُ: «أَرَىٰ نُور الوحي والرِّسالة وأَشَمُّ ريح النُبوَّة»[2].

طبعاً مقام النبوّة المَنيعُ وحرم الرسالة الآمن خاصٌّ بالنبيِّ الأكرم ـ صلى الله عليه وآله ـ وما كان له من شريك وليس له، فقد خُتِمت به الرسالات ولا نبيَّ بعدهُ.

إلاّ أنَّ مقام الولاية الذي هو من كمالات الإنسان الكامل التكوينيّة الرُّوحيّة وجُزْءٌ من المناصب التشريعيّة التي كان السالكون الصالحون بانتظارها وسوف لا تنقطع أبداً.

أجل، الإمامة التشريعيّة كالنبوّة والرسالة ذاتُ حدٍّ خاصٍّ وستُختَمُ بوجود حضرة المهديِّ الموعود ـ عليه السلام ـ المبارك، فهو خاتم الأولياء وخاتم الأوصياء وخاتم الأئمّة.

---

(١) طه: ٣٢.
(٢) نهج البلاغة: خ ١٩٢.

وعلى نحو ما كان علي بن أبي طالب في بداية الوحي إلى الرسول مُطَّلِعاً علىٰ نور الوحي والرسالة، وكان كلامُ الملك الهابط علىٰ النبيِّ الأكرم ـ صلى الله عليه وآله ـ معلوماً له، وفي نهاية العمر المبارك للرسول ـ صلى الله عليه وآله ـ اطَّلع على الملائكة النازلين علىٰ الرسول الأكرم ـ صلى الله عليه وآله ـ لتسليمه الوصيَّة، وفي ذلك قال: «أسمع الحديث ولا أرىٰ شيئاً»[1].

ثُمَّ أعطى النبيُّ ـ صلى الله عليه وآله ـ ما تسلَّمَهُ من الوحي عليّاً ـ عليه السلام ـ وقال: «خُذْ ما آتاك الله بِقُوَّةٍ».

وعند رحلته قال للإمام والوصيِّ بعده: «قُل ما قُلت لك»[2].

---

(١) بحار الأنوار: ٢٢/٤٧٨.

(٢) بحار الأنوار: ٢٢/٤٧٩.

الفصل الخامس

معرفة المسائل الفقهية في تفسير الطبري

يجب انتظار التحقيق الدقيق للمباحث الفقهيّة من كتب فنٍّ الفقه أو آيات الأحكام.

ولا يُمكنُ البحث عن دقائقه في فنِّ التفسير، فلا تُستنبط الخطوط الكلّيّةُ لِفقه فقيهٍ، بمُطالعة كتابه التفسيريّ.

ويُؤخذ النظر النهائيّ من آخر أثَرٍ للمؤلّف مثلما في مقدّمة الحديث الذي تقدَّم.

وما يأتي في هذا الفصل مظهر لأُسلوب التفكُّر الفقهيِّ عند الطبريِّ في تفسيره.

الفرع الأول

الواجب غسله من الوجه في الوضوء هو تمام ما بين قُصاص الشعر وطرف الذقن طُولاً، وتمام ما بين الأُذُنين عرضاً ـ في ظنِّ الطبريِّ ـ.

وغسل باطن الفم والأنف والعين وما تحت الشعر الذقن والوجنتين غيرُ

واجب، لأن العينين جزء من الوجه، وغسلُهما واجبٌ بإجماع العُلماء، لكن غسل الجفنين غير واجبٍ بإجماعهم.

وهذا الإتفاقُ بإعلام الرسول الأكرم ـ صلى الله عليه وآله ـ الذي وقف أُمَّته عليه.

ولأَنَّ إيصال ماء الوضوءِ إِلىٰ داخل الفم والأَنف وما تحت الذقن والوجنتين عسيرٌ مثلُ إيصاله إِلىٰ باطن الأَجفان لم يجب غسلُها قياساً علىٰ باطن الأجفان.

وإذا نُقل عن أحد الصحابة أَنَّهُ كان يغسل باطن الفم والأنف وما تحت شعر اللحية، فما كان ذلك لوجوبه، وإِنَّما أراد الإيثار واختيار أحد أمرين صعبين.

ومن يتخيَّل الوجوب من منهاج الفقهاء الذي هو القياسُ يغفل عن أَنَّ الشيء المُختلف فيه يُقاس علىٰ الشيء المتَّفق عليه.

وما نُقل عن صحابيٍّ أَنَّه يقول: إِذا صلَّىٰ أَحدٌ لم يبلُغ الماء ما تحت ذقنه أو وجنتيه في أثناء الوضوء أَو لم يتمضمض أو لم يستنشق، فعليه إِعادةُ صلاته.

من هنا يُعلم أنَّ أولئك الذين كانوا يغسلون ما تحت أذقانهم وباطن الفم والأنف أنَّهم كانوا يُراعُون الإفضل لا أَنَّ ذلك الغسل كان واجباً.

وبهذا تتضحُ عدةُ أُمور:

١ ـ الاستدلالُ بالإجماع وحُجِّيَّته في رأْي الطبريّ.

٢ ـ الإستدلالُ بالقياسُ وأَنّ الإستناد إلىٰ القياس كان منهاج أولئك الرسميّ.

٣ ـ عدم وجوب الغسل لباطن الجفن وما تحت اللحية وباطن الفم والأنف وأمثالها ممّا يصعبُ إيصال الماء إليه.

٤ ـ المضمضة والإستنشاق ليسا واجبين.

٥ ـ غسل الموارد المذكورة ليس واجباً، لكنَّه مُستحَبٌّ.

٦ ـ لا فرق بين المضمضمة والإستنشاق، وكلاهما مُستحَبٌّ.

والطبري بعد نقله هذا الظنّ، وهو أَنَّ الإستنشاق واجب لأنه ورد عن الرسول الأكرم ـ صلى الله عليه وآله ـ أن استنشروا عند الوضوء، والإستنشارُ هو هذا الإستنشاق، قال: قيامُ الإجماعِ الذي هو حُجَّةٌ علىٰ عدم وجوب الإستنشاق، فإذا تركه أحدٌ قبل الصلاة، وجبَ عَليه أن يُعيد صلاته.

الفرع الثاني

غسل اليد إلىٰ المرفق واجبٌ في الوضوء، واختلف في وجوب غسل المرفق، ومنشأ الإختلاف هو أنَّ كلمة ﴿إلىٰ﴾ في الآية ﴿إذا قُمْتُم إلىٰ الصَّلاةِ فآغسِلُوا وُجُوهَكُم وأَيدِيَكُم إلىٰ المرافِق﴾[1] بمعنىٰ الحدِّ والنهاية.

والحدّ يدخل في المحدود أحياناً ويأخذ حُكمه، ويخرُجُ أحياناً ولا يأخُذُ حُكمه مثل ﴿أَتِمُّوا الصِيامَ إلىٰ اللَيْلِ﴾[2].

ونظر الطبريِّ هو أنَّ ﴿إلىٰ﴾ بمعنىٰ النهاية والحد، والحدُّ داخلٌ في المحدود حيناً، وخارجٌ عنه حيناً، ولا أحد يستطيعُ أن يحكُم بأنَّ الحدَّ في آية الوضوء داخلٌ في المحدود، ألّا من كان له حقُّ تبيين القُرآن والحُكم، ولا تُمكِن مخالفته.

والنكات الجديرةُ بالذِّكر:

١ ـ رواياتُ أهل بيت العصمة ـ عليهم السلام ـ الذين هم أدرىٰ بما في البيت التي وردت لبيان كيفيَّة الوضوء أوضحت أَنَّ المرفق داخلٌ في المحدود، وأَنَّ غسله واجبٌ.

---

(١) المائدة: ٦.

(٢) البقرة: ١٨٧.

٢ ـ ظاهر استنباط الطبري ـ في أقلّ ارتباطٍ وأكثره ـ أَنَّهُ قائلٌ بالبراءة لا بالإحتياط.

٣ ـ ظاهرُ آية الوضوء هو تحديد المغسُول لا الغسل، يعني أنّه يجب غسلُ اليد إلى المرفق، لا تحديد الغسل.

وعلىٰ هذا لم تُبيَّن كيفيَّةُ الوضوء في الآية، وليس ظاهر الآية أن اغسِلُوا اليد من الأسفل إلى الأعلىٰ، فكيفيَّةُ ذلك وُكِلت إلىٰ العُرف الذي يرتكزُ علىٰ غسل اليد من الأعلىٰ إلى الأسفل، وقد أَيَّدت رواياتُ بيان الوضوءِ هذه الكيفية العُرفيَّة.

٤ ـ غسل المرفق مُستحبٌّ عند الطبري، وقد استفاد استحبابه من عموم أو إطلاق الحديث: «أُمَّتي الغرَّ المجملون من آثار الوضوء»[١].

الفرع الثالث

مع أن عدَّةً يذهبون إلىٰ أن المسح على الرأس بأقلَّ من ثلاث أصابع غيرُ كافٍ، فإنَّ الطبري كان يرىٰ مسمَّى المسح كافياً، لأَنَّهُ لم يُحدَّد من الشارع، فصرف صدقه كافٍ.

وبشأن مسح الوجه بالتُّراب في التيمُّم، فإنّ ما عليه الإجماعُ واجبٌ، لأنَّ الحُجَّة قائمةٌ والزائد علىٰ ذلك غير لازمٍ، لأن العام في عُمومه حُجَّة ما دام لم يأته مُخصِّصٌ.

من هنا يتبين طرز تفكر الطبري، ومعالمه:

١ ـ التمسك بالإجماع.

٢ ـ التمسك بالعام بعد الفحص عن المُخصِّص.

---

(١) تفسير الطبري: ٦/ ١٢٤.

٣ ـ إجراء أصل البراءة في أقلِّ ارتباطٍ وأكثره وما شابه ذلك[١] .

الفرع الرابع

في غسل الرِّجل أو مسحها في الوضوء اختلاف، ومنشأُ هذا الإختلاف هو قراءة كلمة ﴿وأَرْجُلَكُم إلى الكَعْبَيْنِ﴾[٢] .

فطائفةٌ من القرَّاء قرأوها بالنصب على أنَّها معطوفة علىٰ ﴿وجوهكم﴾، وحُكْمُها حكم الوجه واليد، وهو الغسل لا المسح.

وفي الآية تقديمٌ وتأخيرٌ ﴿فاغسِلُوا وُجُوهَكُم وأَيدِيكُم إلىٰ المَرافِقِ وامسَحُوا بِرُؤُوسِكُم وأَرْجُلَكُم إلىٰ الكَعْبَيْنِ﴾[٣] .

وهناك أحاديث متعددةٌ تُؤيد هذه القراءة والحكم بغسل الرِّجل.

وطائفة أخرىٰ من القُرَّاء قرأوا تلك الكلمة بالجرِّ معطوفةً على كلمة ﴿برُؤُوسِكُم﴾.

فحكم الرِّجل مثل حكم الرأس هو المسح فقط.

وثمَّة أحاديث مُتعدِّدةٌ تُؤيِّدُ هذه القراءة والحكم بمسح الرجل.

وقال الطبري ضمن توجيه هاتين القراءتين.

١ ـ مسح الرجل باليد بماء الوُضوء.

٢ ـ في حالة الجرِّ لا ينفصل المعطوف عن المعطوف عليه، وفي حالة النصب يزداد الفصل بينهما.

---

(١) ن. م: ٦/ ١٢٥.
(٢) سورة المائدة: ٦.
(٣) سورة المائدة: ٦.

الفرع الخامس

صرة المسافر قصرٌ اقترنت بالخوف من هجوم العدوّ أو لم تقترن.

وهذا التعميم مستفادٌ من مجموعِ الكتاب والسُّنَّة، لكن الطبري ينقل آراءً مُتنوِّعةً مُفادها أن قصر الصلاة هو خفضُها من أربع رُكعاتٍ إلىٰ اثنتين، وإلىٰ رُكعةٍ واحدةٍ في رأي فِئةٍ.

ومُراد القصر لدىٰ فئةٍ أُخرىٰ ليس خفض عدد الركعات، وإنَّما هو تقليل حدودها، يعني أن يُشار بالرأس مثلاً بدلاً من الركوع والسُّجود.

ذكر ذلك بعد آية **﴿وإذا ضَرَبتُم في الأرضِ فليسَ عليكم جُناحٌ أنْ تَقْصُرُوا مِنَ الصَّلاةِ إنْ خِفتُم أَنْ يفتِنكُمُ الَّذين كَفَروا إنَّ الكافِرينَ كانُوا لكم عَدُوّاً مُبِيناً﴾**[1]، ثم قال: وأفضل هذه الأقوال هو القول الذاهب إلى أنَّ القصر هو تقليل حدود الصلاة لا عدد رُكعاتها نظير آية **﴿فَإنْ خِفتُم فرِجالاً أَو رُكْباناً فإذا أمنتُم فاْذكُرُوا اللَّهَ كَما عَلَّمَكُم مَّا لَمْ تكُونُوا تَعْلَمُون﴾**[2] التي تُفيد بترك القيام والركوع والسجود وأمثالها عند انعدام الأمن، وحفظ جميع حدود الصلاة عند ارتفاع الخوف وظهور الأمن.

ويرىٰ دليل هذه الأوليّة والترجيح في جملة **﴿فإذا اطمأْنَنْتُمْ...﴾** التي في الآية اللاحقة لتلك الآية[3]، ويستدلُّ بأنَّهُ في حالة الهدوء والإطمئنان لا يُزادُ شيءٌ علىٰ عدد ركعات الصلاة، بل تبقىٰ حدودُها محفُوظةً.

فما يسقط في حال الخوف إذن ليس عدد الركعات، وإنَّما هو حدود الصلاة.

الفرع السادس

ينقسم الزواج من ناحية الدوام والإنقطاع علىٰ قسمين: هُما النّكاح الدائم،

---

(١) النساء: ١٠١.
(٢) البقرة: ٢٣٩.
(٣) النساء: ١٠٣.

ونِكاحُ المتعة الذي هو النكاح المنقطع.

وكلا القسمين كان معمولاً به مشروعاً في عهد الرسول الأكرم ـ صلى الله عليه وآله ـ لكنَّ الطبري في خِتام الآية ﴿فما ٱسْتَمْتَعْتُمُ بِهِ مِنْهُنَّ فَآتُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ فريضةً...﴾[1] ذكر قولين: أحدهما أنَّ مقصود الآية هو النكاح الدائم الذي عليه الإجماعُ.

والآخر هو نكاح المتعة، أي: المنقطع.

وبعد نقل عِدَّة أحاديث في شأن كلا الزواجين قال الطبري: وأَليقُ قولٍ وأقربُه إلى الصَّواب هو الذي فسر الآية بالنكاح الدائم المشفوع بالمُجامعة، لأنَّ الحجة قائمةٌ علىٰ أن متعة النِّساء حرام.

والحلال هو النكاح الدائم وملك اليمين فقط.

ولأننا دللنا في مكانٍ آخر على أن المتعة أو النكاح المنقطع حرام، فلا حاجة إلى التكرار.

ونذكر هنا حكاية حسنةً طريفةً في هذا الباب هي أن يحيىٰ بن أكثم القاضي سأل شيخاً تزوج زواج المتعة والعقد المنقطع في البصرة: عمن أخذت مشروعية المُتعة؟

ومن شهد بأنها حلال؟

قال يحيي: كيف كان عمر الشاهد بمشروعيتها وهو أشد الناس عليها؟
قال: تعلَّمتُها من عمر بن الخطاب، وهو الشاهد بمشروعيَّتها.

وفي الجواهر: «ومن طريف ذلك ما حكى الراغب في محاضراته أن يحيى بن أكثم القاضي قال الشيخ بالبصرة كان يتمتع: عمن أخذت المتعة؟

فقال: أخذتها عن عمر.

---

(١) النساء: ٢٤.

فقال له: كيف وهو أشد الناس نهياً عنها؟

فقال: إن الخبر الصحيح جاء عنه أنه صعد المنبر وقال: إن الله ورسوله أحل لكم متعتين وأنا أحرمهما وأعاقب عليهما.

فقبلنا شهادته وروايته عن رسول الله ـ صلّى الله عليه وآله وسلم ـ ولم نقبل تحريمه لها من قبل نفسه» الجواهر: ٣٠/١٣٨ ـ ١٣٩.

قال ذلك الشيخ البصريّ: جاء الخبر الصحيح بأن عمر اعتلىٰ المنبر وقال: أَحلَّ الله ورسوله المتعة، وأنا أُحرِّمُها وأُعاقِبُ مُرتكبها.

ونحن نقبل شهادته وروايته عن الرسول الأكرم ـ صلى الله عليه وآله ـ ولا نقبل التحريم الذي جاء به من عنده[1].

وقال المرحوم المجلسي في مرآة العقول عن هذه القصة: «وما أحسن ما وجدته في بعض كتبُ الجمهور»[2].

الفرع السابع

الحجُّ مُنقسمٌ ـ من جهة اشتماله علىٰ أَحكامٍ متنوِّعةٍ ـ علىٰ ثلاثة أقسام، هي: حجّ الأفراد، وحج القرآن، وحجُّ التمتُّع، العمرة منقسمةٌ أيضاً علىٰ قسمين، هما: العمرة المفردة، وعمرة التمتُّع.

وكانت عمرة التمتُّع جُزءاً من حجِّ التمتُّع يجب أداؤُه قبله.

وكلاهما ـ يعني العُمرة والحجِّ ـ عبادةٌ واحدةٌ تُسمىٰ حجَّ التمتُّع، ويجب أن يقعا في أشهر الحج، أي: شوال وذي القعدة وذي الحجَّة.

---

(١) جواهر الكلام: ٣٠/١٤٨ والغدير: ٦/ ٢١٢ نقلاً عن محاضرات الراغب: ٢/ ٩٤.
(٢) الجواهر: ٢٠/٢٢٧.

أما العمرة المفردة، فيمكن الإتيان بها في كلِّ أيام السنة، وليست جُزءاً من الحجِّ، بل عبادة مُستقلَّة.

يمكن استنباط مشروعية حج التمتُّع من آية **﴿فإذا أَمِنتُم فمنَ تَمتَّع بالعُمرةِ إلىٰ الحجِّ فما استَيسَرَ مِنَ الهَدْي﴾**[1] لأن خُصوصيَّته ووجوبه يُستفادان من آية **﴿ذَلِك لِمَن لَّمْ يَكُن أَهلُهُ حاضِرِي المسجِدِ الحَرام﴾**[2].

والهدي في حجِّ التمتُّع جزء من المناسك والوظائف الأصليَّة لا بعنوان جزاء ولا كفارة وأمثالهما مِمّا يقع.

ومع أن الطبري لم يُطبّق الجملة الأولى على الحجِّ، ولم يرها دليلاً على مشروعية التمتع، ولم يحملها علىٰ معنىً آخر، وما اعترض علىٰ أصل التمتُّع المُصطلح عليه، لكنه في أدنى الجملة الثانية قبل مشروعيَّة أصل حجِّ التمتع بعد نقله عدة أقوالٍ في تحديد من يلزمهم التمتُّع، ورأىٰ ذلك واجباً مُستقلاً مثل سائر أقسام الحج، وشرط وجوبه أن يكون بين محلِّ إقامة المرء وحياته وبين المسجد الحرام مسافة قصرٍ للصلاة، لأنَّ من لم يخرج من وطنه المسافة المعهودة شاهدٌ وحاضرٌ لا غائبٌ، والمسافر غائبٌ لا حاضرٌ.

النكتة المُهمَّة هي أن مشروعية أصل حجِّ التمتع معهودة مقبولةُ الاستمرار، وعدم نسخها ليس خاصاً بمذهب الإماميَّة، فعِدَّةٌ من فقهاء أهل السُّنة يقبلونها ويرونها مستمرَّةً.

ومورد الاختلاف هو هل العدول من حجِّ الأفراد إلى حجِّ التمتُّع مشروعٌ أو لا؟

المرحوم المحقِّق قال في المعتبر: قال علماؤنا: من يدخل مكة بحجِّ الإفراد يستطيع أن يفسخ حجهُ، ويُبدِّله إلى عمرة التمتُّع.

---

(١) البقرة: ١٩٦.
(٢) البقرة: ١٩٦.

ومن يدخل مكة بحج القرآن لا يستطيع العدول إلىٰ عمرة التمتُّع.

وفقهاء أهل السنة ظنّوا أن العدول من حجِّ الإفراد إلىٰ عمرة التمتُّع قد نُسخ.

ودليلُنا روايةٌ نقلها الجميع وهي أن الرسول الأكرم ـ صلى الله عليه وآله ـ أمر أصحابه أن يُبدِّل الذين لم يجلبوا أُضحياتهم [في حجِّ القران] حجهم إلىٰ عمرة التمتُّع.

ولأنَّ حضرة الرسول الأكرم ـ صلى الله عليه وآله ـ حمل معه أُضحيةً، وكان حجُّهُ حجَّ قِرانٍ لا إفرادٍ، لم يعدل إلى عمرة التمتُّع.

ودليل فقهاء أهل السنة ادعاءٌ منسوبٌ إلى عمر، ولا يمكن تركُ شيءٍ تواتر عن الرسول ؛ صلى الله عليه وآله ـ برأي امرىءٍ واحد.

ونقل أبو بصير عن الإمام الصادق ـ عليه السلام ـ أنَّهُ قال: سألني جماعة من أهل البصرة عن حُكم الحج، فأجبتُهم بما فعل الرسول ـ صلى الله عليه وآله ـ وبما أمر به الآخرين.

قالوا: أدّىٰ عمر حجَّ الإفراد، وما عدل عنه.

قلت: هذا ما تعلق به رأي عمر، وما تعلق به رأي عمر لن يكون نظير فعل الرسول ـ صلى الله عليه وآله ـ[1].

وما يُستفاد من المرحوم الشهيد الثاني في شرح اللمعة هو أن المتعة التي أنكرها عمر هي العدول من حجِّ الإفراد إلى عمرة التمتُّع.

قال الشهيد الأول في متن اللُمعة: من بدأ حج الإفراد المستحب يستطيع العدول إلى عمرة التمتُّع.

وقال الشهيد في شرح ذلك: هذه هي المتعة التي أنكرها الثاني[2] [الخليفة

---

(١) تفسير الطبري: ٢/ ٧٩٧ ـ ٧٩٨.
(٢) المسألة الأُولىٰ بعد الفصل الثاني في أنواع الحجِّ.

الثاني].

قال جمال الدين السيوري في كنز العرفان: «ثم إن حج التمتع قد يكون ابتداءً كمن يُحرم أولاً بالعمرة، ثم بعد قضاء مناسكها يحرم بالحجِّ».

وذلك مما لا نزاع في مشروعيَّته.

وقد يكون بالعدول عن حج الإفراد، فإنَّ من دخل مكَّة مُحرماً بحج الإفراد، فالأفضل له أن يعدل بإحرامه إلى عمرة التمتع وهذا منعهُ جميع فقهاء العامة.

ثم إنَّ جماعةً من أصحابنا جوزوا هذا العدول حتى في فرض العين، ومنهم من منعه في فرض العين، وجوَّزهُ في الندب والفرض غير المُتعيِّن، وحمل النصَّ الوارد على ذلك جمعاً بين الدليلين، وهو أولىٰ.

فائدة: هذه هي التي منعها عمر، وقال: «متعتان كانتا على عهد رسول الله، وأنا أُحرِّمُهما وأُعاقب عليهما»[1].

وابن رشدٍ أيضاً عد هذا التمتُّع مورد إنكار عمر[2].

تذكرة

١ ـ لو لم يكن حج التمتع مشروعاً، لما بحث أُولئك في العدول من الإفراد إليه قطُّ، لأنَّ العُدول من المشروع إلىٰ المنسوخ هو إبطالُ أصل العمل.

وذاك المنسوخ يزعم فقهاء العامَّة هو العدول من الإفراد إلى التمتُّع، لا أصلُ حجِّ التمتُّع للبعيدين عن مكَّة.

٢ ـ في حُرمة البدعة وشناعة تشريع الرعية قُبالة الله ـ سُبحانه ـ ورسوله المعصوم ـ صلى الله عليه وآله ـ لا فرق بين إنكار أَصل حجِّ التمتُّع أو منع العدول

---

(١) كنز العرفان: ٢٩٠ ـ ٢٩٣.

(٢) بداية المجتهد: ١/ ٣٣٣.

من الإفراد إليه في مورد جواز العدول، مع أنَّ إنكار أصل حجِّ التمتُّع أقبحُ من منع العدول من حجِّ الإفراد إليه في مورد جواز العدول.

والمرحوم العلامة الأَميني ـ قُدِّسَ سِرُّهُ ـ على أن مورد الإنكار المبتدع هو أصل حج التمتع لا العدول من الإفراد إليه مثلما يظهر جيداً من نصوص عمر ويُستفاد من نصوصٍ أُخرى، لكنَّ فئةً صقلت الحديث لتوجيه فعل عمر صقلاً لا ينسجم مع صريح قوله ولا يتفق مع آراء الآخرين الذين كانوا شاهدي القصة أو ناقليها، مثل:

١ ـ المتعة التي نهىٰ عنها عمر هي فسخ الحج إلى العمرة.

٢ ـ المتعةُ مُختصةٌ بالصحابة الذين أحرمُوا مع الرسول الأكرم ـ صلى الله عليه وآله.

٣ ـ مجيءُ أحد الصحابة إلى عمر وإعلامه إيَّاه أن سمع النبي الأكرم في مرضه المُنتهي بوفاته ينهىٰ عن العمرة قبل الحجِّ.

وكل هذه الوجوه ردها المرحوم الأمينيُّ[1].

ويلزم التوضيح أن تلك التوجيهات ليست مُتساوية، فبعضها مبيِّنٌ أن ذلك ما فعله عمر برأيه كالتوجيه الأول.

وبعضها يُنكر البدعة ويُثبت أن عمر ما فعل ذلك برأيه، وإنما نفَّذ أمراً وصله من النبيِّ الأكرم ـ صلى الله عليه وآله ـ.

إنها لبدعةٌ كانت مخالفةً للوحي السماوي ومُعجبةً لطائفةٍ من علماء العامة، فرأوها اجتهاداً نظير اجتهاد المعصوم ـ صلى الله عليه وآله ـ غافلين عن أن المعصوم يتحدث عن كشفٍ قطعي لا بأجتهادٍ ظنِّيٍّ خصوصاً الرسول الأكرم ـ صلى الله عليه وآله ـ الذي صرَّح بأنَّ جبرائيل نزل عليه الآن وأبلغه أمر العدول.

---

(١) الغدير: ٦/ ٢١٣ ـ ٢٢٠.

الفرع الثامن

للأنفال في نظام الاقتصاد الإسلامي حُكمٌ خاصٌ، لأنه لا مال الأشخاص المعيَّن نظير الأموال الخاصة ولا مال الجماعة والأُمَّة الإسلاميَّة نظير ما يكون في اختيار الناس من الأرض العامرة في حال الحرب والإنتصار على الكافرين. بل إنَّ حكومة الإسلام ووليَّ أمر المسلمين هي التي يجب أن تتصرَّف فيها في سبيل مصالح الإسلام والجماعة المسلمة.

ولا تنتقل بعد وفاة وليِّ أمر المسلمين إلىٰ ورثته، بل تبقىٰ في اختيار منصب ولاية أمر المسلمين أي: لمن يلي أمر الأُمَّة بعده.

وفي ختام آية ﴿**يَسْأَلُونَكَ عَنِ الأنفَالِ قُلِ الأَنفَالُ لِلَّهِ والرسولِ فَاتَّقُوا اللَّهَ وَأَصْلِحُوا ذَاتَ بَيْنِكُم وأَطِيعُوا اللَّهَ ورَسُولَهُ إِنْ كُنتُم مُؤْمِنِين**﴾[1] طرح الطبريُّ مسائل فقهيَّةً ـ فضلاً عما مضىٰ ـ هذه عُصارتُها:

١ ـ مع أن الأنفال فُسِّرت بالغنائم ومُؤن السرايا وما وصل إلىٰ المسلمين من المشركين دون قِتالٍ، فإن الطبري يرى أنَّ الأنفال هي الأموال الزائدة التي يُعطيها إمام المسلمين لبعض الجيش أو لِكُلِّه الأرغب في حفظ النظام الإسلاميِّ، وأن هذه الأموال نالها المسلمون بالقهر والحرب أحياناً، وبلا قهرٍ ولا حربٍ أحياناً.

أهم أدلَّته على هذا الرأي هو المدلول اللغوي لكلمة النفل، أي: الزائد.

فهو يُسمِّي المقدار الزائد على سهم الجند أنفالاً.

وفي نسخ آية الأنفال وعدمه اختلافٌ بين المفسِّرين.

ورأى الطبري هو أن آية الأنفال ما نُسخت بآية الخمس، لأنَّه لا دليل على نسخها، وموضوعها منفصل عن موضوع الخمس فحكمهما أيضاً متمايزٌ، ولا دليل من القرآن والرواية يُثبت نسخها.

---

(١) الأنفال: ١.

كل الأنفال للرسول الأكرم ـ صلى الله عليه وآله ـ وصرفها بيده.

وذكر لفظ الجلالة المبارك (الله) ليس لبيان الحكم الفقهيِّ مثلما صُرِّح به في آخر آية الخمس، وإنما هو للتيمن والتبرك، لأنَّه لا شَكَّ في أَنَّ الدنيا والآخرة لِلَّهِ.

ونظر الطبريّ هنا مثل نظر سائر الفقهاء من أهل السُّنَّة، وهو أن ذكر الله هنا هو للتبرُّك فقط، لا لتوزيع الأسهم.

ومع أن بعضاً على حكم الأنفال للرسول الأكرم ـ صلى الله عليه وآله ـ خاصة، وأنَّها انتهت بوفاته، وليست لأحدٍ بعده، فإِنَّ رأي الطبريِّ هو أنَّ أَئمَّة المُسلمين يستطيعون التأسِّي بالرسول الأكرم ـ صلى الله عليه وآله ـ ويُنفقوا الأنفال في صلاح المسلمين[1].

الفرع التاسع

ما يُستفاد من روايات الإماميَّة هو أن آية ﴿واْعلَمُوا أَنَّما غَنِمْتُم مِنْ شيءٍ فإِنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُ ولِلرسولِ ولِذِي القُرْبَىٰ واليتامىٰ والمساكين واْبنِ السبيلِ أَنْ كُنتُم آمَنْتُم باللَّهِ وَمَا أَنْزَلْنا علىٰ عَبْدِنا يومَ الفُرْقَان يَومَ التقىٰ الجمْعانِ وَاللَّهُ عَلىٰ كلِّ شيءٍ قديرٌ﴾[2] شاملةٌ لِكُلِّ موردِ حلالٍ أيضاً ولا تختصُّ بغنائم الحرب.

والطبري ضمن فصله معنى الغنيمةِ عن معنى الفيء اللذين تراهُما فئةٌ شيئاً واحداً يظن أن الآية المذكورة التي هي في سورة الأنفال ناسخةٌ لآية سورة الحشر، ويقول:

١ ـ الغنميةُ مالٌ يصير نصيب المسلمين بالنصر والقهر والقِتال، والفيء مالٌ يصل المسلمين من المشركين بلا حربٍ، بلِ بالصُّلح، ولو أَنَّ المالٰ الذي يعود علىٰ المسلمين بالسيف يُدعىٰ في اللغة فيئاً، إلاَّ أن المعنى الفقهيّ لذلك سورة

---

(١) تفسير الطبريّ: ٩/ ١٧٠ ـ ١٧٧.
(٢) الأنفال: ٤١.

الحشر هو ما حصل من دون حربٍ.

٢ ـ الآية المذكورة في سورة الأنفال ليست ناسخةً لآية سورة الحشر كما سيأتي في تفسير تلك السورة.

٣ ـ وكلمة ﴿من شيءٍ﴾ التي في الآية محل بحث ناظرةٌ إلىٰ تعميم خصوص الغنيمة الحربيَّة الشاملة للإبرة والخيط، لا إلىٰ تعميم كلِّ كسبٍ مثلاً.

٤ ـ كلمة (الله) المباركة ذُكرت تبرُّكاً، لا لتسديس الأسهُم، فإذا وقع اختلافٌ في عدد الأسهم في هل يُقسمُ الخُمُسُ بين خمسة أسهمٍ أو أربعةٍ، وما عرف أحدٌ بالقول بالزائد وهو السهم السادس، وما قاله أبو العالية من تقسيم الخمس بين ستة أسهمٍ خلاف الإجماع.

٥ ـ قول عدَّةٍ: لا سهم لرسول الله، والخُمس يُقسم بين أربعة أسهم أوَّلُها سهم ذي القُرْبىٰ لا سهم الله ولا رسوله ليس صواباً، لأنَّ سهم رسول الله يصلُ لذي القُربىٰ.

من هذا يُعلم أنَّ لرسول الله سهماً يصل لذي القربىٰ.

٦ ـ في ذي القربىٰ اختلافٌ، فعدَّةٌ علىٰ أن المُراد بذي القُربىٰ هو بنو هاشم فقط، وعدَّةٌ أُخرىٰ ظنَّت أنهم قريش، وعدَّةٌ عدت سهم ذي القُربى مال رسول الله، وهؤلاء يرون مال رسول الله بعده لوليِّ أمر المُسلمين].

وفئةٌ لا يعرفون شخصاً ما أو فئةً خاصَّةً بعنوان ذي القُربىٰ.

وفئةٌ تخصُّ سهم القُربىٰ ببني هاشم ولا تعُمّ به قُريشاً، بل هو عندهم حقَّ بني عبد المُطلب.

وأحسن هذه الأقوال هو أن المُراد بذي القُربىٰ هو بنو هاشم وبنو عبد المُطَّلب.

والجدير بالذِّكر أن الطبري أورد ضمن نقل أدلَّة القول الأوَّل الذي يخُصُّ ذا

القُربىٰ ببني هاشم رواية ابن الديلميّ عن علي بن الحسين ـ عليهما السلام ـ أنَّه قال لرجلٍ من أهل الشام: هل قرأت في سورة الأنفال آية ﴿وآعلَمُوا أنَّما غنِمْتُمْ مِن شيءٍ فإنَّ للَّهِ خُمُسَهُ وللرسولِ ولِذِي القُربَىٰ. . .﴾[1] ؟

قال الشاميّ: نعم. أأنتم أُولئك؟

قال: نعم.

ومع هذه الدِّلالة قبل الطبري قول الشافعي الذي هو القول الرابع، وأعرض عن خبر الإمام السجاد ـ عليه السلام ـ الذي لا يُفيد الحصر ولا يُنافي الخبر الذي هو صحيحٌ في زعم الطبري، لأَن بني هاشم مشمولون بالآية يقيناً.

٧ ـ وفي سهم رسول الله ـ صلى الله عليه وآله ـ وسهم ذي القُربىٰ بعد رحيل الرسول الأكرم ـ صلى الله عليه وآله ـ اختلافٌ.

فعدَّة رأيهم أن يُنفق السهمان في سبيل الإسلام والمسلمين.

وعدةٌ رأيهم أن يكون السهمان لوليِّ أمر المسلمين، ونقلوا رواية عن علي ـ عليه السلام ـ أَنَّهُ قال: للإمام سهم الرسول وسهمُ ذي القُرْبىٰ [سهمُ ذي القُربَىٰ في حياة الرسول الأكرم ـ صلى الله عليه وآله ـ وبعده يكون لإمام المسلمين].

وعدَّةٌ ثالثة تظُنُّ أن سهم الرسول يعود إلى الخُمُس الذي يُقسم بين ثلاثةٍ: اليتيم والمسكين وابن السبيل.

وعِدَّة رابعةٌ تقول بأنَّ الخُمُس كلَّهُ لأقارب رسول الله.

وأحسن الأقوال لدينا هو عودة سهم الرسول إلىٰ الخُمس وقسمة الخُمُس بين أربعة أسهم: ذي القُربىٰ، واليتامىٰ، والمساكين، وابن السبيل.

واللائق بالذكر أنَّه جاء في بعض روايات الإمامية أنَّ الرسوم الأكرم ـ صلى

---

(١) الأنفال: ٤١.

الله عليه وآله ـ كان يأخذُ صفوة الغنيمة، لأنها من الأنفال، ثُمَّ يقسم ما بقي بين خمسة أَسهُمٍ أحدُها ما كان يأخذه هو، ويقسِمُ الأربعة الباقية بين المقاتلين.

وكان يقسم السهم الذي يأخُذُهُ بعنوان الخُمُس بين خمسة أسهم، ويختصُّ بأحدِها الذي هو مالُ الله، ويُعطي الأربعة الأُخرىٰ ذا القُربىٰ واليتامىٰ والمساكين وابن السبيل.

ولذا مال بعضُ علماء الشيعة، وهو صاحبُ المدارك إلىٰ توزيع الخُمُس بين خمسة أسهمٍ لا ستةِ أسهمٍ.

غير أنَّ هذا الحديث لا دلالة فيه علىٰ ذلك المُدَّعىٰ، لأنه:

اولا: حكاية فعل رسول الله دليلٌ علىٰ أصل جواز التكليف لا وجوبه، فكيف بالوجوب الوضعي ليدلّ علىٰ أن أصل التسهيم خمسةُ أسهمٍ لا ستَّة.

ثانياً: ما حُذِف في هذا الحديث هو سهم الرسول لا سهمُ الله في حالٍ يقبل الجميعُ سهم الرسول وينفي عِدَّةُ سهم الله، ويَظُنُّون أنَّ كلمة (الله) وردت إما للتبرُّك، وإمّا لتفهيم عبادية الخمُس.

ثالثاً: مُمكنٌ أن يكون الرسول الأكرم ـ صلى الله عليه وآله ـ قد صرف النظر عن سهمه ليفر سِهامَ الآخرين، وهذا امتنانٌ منه ـ صلى الله عليه وآله ـ ولن يكون كاشفاً عن عدم سهمه أبداً.

رابعاً: علىٰ فرض دلالة هذا الحديث علىٰ تخميس السهام لا تسديسها المخالف للرواية المُستفيضة المُعتبرة الدّالَّة علىٰ تسديس السهام، والمخالف لظاهر القُرآن الكريم الذي عدَّ الرسول الأكرم صاحب سهم، وعد الأسهم ستَّةً لا خمسةً ـ والخمسةُ مخالفٌ للإجماع ـ فإنَّ هذا الحديث علىٰ هذا الأساس ما كان سنداً للقول بالتخميس، ولا يُمكِنُ الاستدلالُ به عليه.

وإيضاحُ ذلك هو أَنَّ ظاهر الحديث المذكور آنفاً حمل مطلبين لا يتّفقان مع بعض الأجوبة المتقدِّمة، ولو أنّه لا كلام في تمام بعض الأجوبة.

وهذان هما المطلبان:

«كان رسولُ الله ـ صلى الله عليه وآله ـ إذا آتاهُ المغنمُ أخذ صفوهُ».

وظاهر هذا التعبير دليلُ استمرار حضرته واستقراره علىٰ ذلك، وهو كاشف عن حكمٍ شرعيٍّ هو التخميسُ لا التسديس مع أنه من المحتمل أن يكون ـ صلى الله عليه وآله ـ قد صرف النظر عن سهمه.

بيد أنَّ ظهور ذلك في التخميس ليس قابلاً للإنكار في الجملة.

وجاء في آخر الحديث: «وكذلك الإمام يأخذ كما أخذ رسولُ الله ـ صلى الله عليه وآله ـ».

ظاهر هذا التعبير أنّه لبيان الحكم الفقهي لا لنقل قول المعصوم بأنَّه يجب أن يخمِّس الإمامُ الخمس لا أكثر.

المهم هو أنّ هذا الحديث شاملٌ لِسُقوط سهم الرسول لا سهم الله فضلاً عن مخالفته للإجماع والنصوص المستفيضة.

الفرع العاشر

نكاحُ المحارم النسبي أو الرضاعي أو السببيّ حرام.

ونكاح غيرهن حرام أيضاً.

وإحدىٰ النساء المحرَّمات أُمُّ امرأة الرجل وابنتُها المُسمَّاةُ ربيبةَ.

والآية الثالثة والعشرون من سورة النساء تُشيرُ إلى المحارم السببيّة ضِمن عدِّ المحارم النسبيّة والرضاعيّة، فتنُصُّ بشأن الاثنتين المذكورتين آنفاً أُمِّ المرأة وابنتها **﴿وَأُمّهاتُ نِسائِكُم وربائِبُكُم اللاتي في حجورِكُم مِّن نِّسائِكُم اللاتي دَخَلتُم بهِنَّ فإنْ لَّم تَكُونُوا دخلتُمْ بِهِنَّ فلا جُنَاحَ عَلَيكُم﴾**[1].

---

(١) النساء: ٢٣.

المسألة الأولى:

هي الاختلاف في إطلاق حرمة أُمِّ المرأة واشتراطها، هل حُرمَتُها مطلقةٌ غير مشروطةٍ بالدُّخول؟

بمعنىٰ هل تجب حرمةُ أُمِّ البنت بمحض العقد على تلك البنت ولو لم يحصُل الدخولُ بها؟

أو أنَّ حُرمتها مشروطةٌ بالدخول؟

منشأ الاختلاف شيئان:

أحدهما: هل كلمة **﴿مِن نِسائِكم اللاتي دَخَلتُم بِهِنَّ﴾** قَيدٌ للإثنتين، أي: أُمِّ المرأة وابنتها (الربيبة) أو خاصٌّ بالبنت (الربيبة)؟

وعلىٰ أساس أنَّهُ قيدٌ للإثنتين تكونُ حرمةُ أمِّ المرأة كحرمة ابنتها مشروطةً بالدخول بها لا مُطلقةً.

وعلىٰ اختصاصه بالربيبة تكون حُرمةُ أُمِّ المرأة مُطلقةً، وحرمةُ الربيبة مشروطةً.

والآخر هو ورود رواياتٍ مُعتبرةٍ ترىٰ حُكم أُمِّ المرأة وابنتها واحداً.

يعني إذا زُوِّجت امرأةٌ ولم يُدخل بها يمكن الزواجُ بأُمِّها بعد الإنفصال عنها.

ويُمكن الزواج بابنتها أيضاً بعد الإفتراق عنها[1].

وأُولئك الذين يرون حرمة أُمِّ المرأة مُطلقةً، ولا يرون الدخول بالمرأة شرطاً لحرمة نكاح أُمِّها يستنبطون من الآية **﴿دَخَلْتُمْ بِهِنَّ﴾** قيداً يعود إلىٰ الجملة الأخيرة لا إلىٰ الجُملتين، لأنَّ تقييد الثانية قطعيٌّ وتقييد الأُولىٰ مشكوك فيه.

وبالتمسُّك بأصالة الإطلاق في الجملة الأولىٰ يزول احتمال تقييدها، فضلاً

---

(١) وسائل الشيعة: كتاب النكاح الباب ٢٠ من أبواب المصاهرة.

عن وجود محذورٍ في خصوص المقام مانعٍ لانعقاد ظهور التقييد في الجُملتين.

وذلك المحذور عبارة عن أَنَّ كلمة ﴿مِن نِسائكم﴾ ستكون بيانيَّةً بناءً علىٰ أنّها قيدُ الجملة الأُولىٰ، وابتدائيَّةً بناءً علىٰ أَنّها قيدُ الجملة الثانية.

واستعمال كلمة ﴿مِن﴾ في جملةٍ واحدةٍ بمعنيين ـ لو أمكن ـ خلافُ الظاهر.

والروايات المعتبرة التي ترىٰ حرمة أُمّ المرأة مثل حرمة الربيبة مشروطةً لأنَّ حلَّ ذلك صعبٌ لدىٰ بعض الفقهاء في بعض الأحوال والكتابات، فكانوا متردِّدين، واعترف بعضُهم بتلك الصعوبةِ، ورجع تفصيل ذلك إلىٰ الكتب الفقهيّة[1].

وحل ذلك سهلٌ بالإلتفات إلىٰ ضعف دلالة الروايات المذكورة وتمام النصوص الأُخرىٰ التي ترىٰ حرمة أُمّ المرأة مُطلقةً، مثلما ذكر المحقِّقُ الشهير في فقه الإماميّة المرحوم صاحب الجواهر قائلاً: «فحينئذٍ لا ريب في المسألة».

ورجح الطبري القول بإطلاق حرمة أُم المرأة ضمن نقله اختلاف الأوائل الذين لا ترىٰ فئةٌ منهم حُرمة أُمّ المرأة مطلقةً، واستمدَّ من الإجماع.

ولم يَرَ ضعف الخبر عن الرسول الأكرم ـ صلّىٰ الله عليه وآلهِ ـ في إطلاق حرمة أُمّ المرأة مُضِرّاً، لأنَّه كان يرىٰ الإجماع كافياً. ولم يعتمد علىٰ الروايات الأخرى ولا عبأَ بها.

المسألة الثانية:

هي حرمة الربيبة، ولا تردُّد في اشتراطها بالدخول بأُمِّها، لأنَّ الآية بيَّنت ذلك في منطوقها ومفهومها.

والطبري قبل ذلك الشرط، لأنَّ ظاهر الآية والحديث والإجماع عليه.

---

(١) الجواهر: ٢٩/ ٥٤.

تذكير

١ ـ ربيبةُ تعني المُرَبّاة، لأنّ بنت المرأة تحت تربية زوج أُمِّها.

فيقال لذلك الرجل ربيب بمعنىٰ فاعل، ولبنت امرأته ربيبة بمعنىٰ مفعول.

وسِرُّ تسمية بنت المرأة ربيبةً هو إرشادُ الرجل إلىٰ وظيفته الأخلاقية والإجتماعيّة.

٢ ـ عنوان ربيبة لا موضوعيّة له، بل هو مُشِيرٌ إلى ابنة المرأة سواء كانت في تربية زوج أُمِّها أم لم تكن.

٣ ـ عنوان ﴿في حجورِكم﴾ هو قيدٌ غالبيّ لا احترازيّ كما ورد في كُتُب الفريقين.

٤ ـ بنت المرأة (الربيبةُ) حرامٌ علىٰ رجل أُمِّها الفعليّ أو القبليّ، يعني إذا كانت امرأةٌ ذات بنتٍ وانفصلت عن زوجها وتزوجت غيره، فإنَّ ابنتها حرامٌ على زوجها الثاني.

ولو ولدت بنتاً من زوجها الثاني، فإنَّ هذه البنت حرامٌ على زوجها الأوّل، لأنَّ إطلاق الآية شاملٌ للصنفين، وعُنوان ربيبة أو في حُجُورِكُم لا موضوعيّة له.

ومع أنّهُ كان يُنتظرُ طرح مباحث متعدِّدةٍ أُخرىٰ في فصول أخرى لما جاء في تفسير الطبري، غير أنَّهُ «ما كلُّ ما يتمنَّىٰ المرءُ يُدرِكُه».

وختاماً يجبُ التوجُّهُ إلىٰ أن مقام الطبري العلمي الرفيع محفوظٌ على الرغم من كلِّ هذه النقود ولو كان يعيش في عصرنا لفكر تفكيراً غير هذا.

الفهرس